BIBLIOTHÈQUE APOLOGÉTIQUE

8

La Théologie Scolastique

et

la Transcendance du Surnaturel

par

H. LIGEARD

Professeur d'Apologétique à l'Ecole de Théologie de Lyon-Francheville

PA

Gabriel BEAUCH… Cie, Éditeurs

ANCIENNE LIBRAIRIE DELHOMME & BRIGUET

Rue de Rennes, 117

1908

DÉPÔT A LYON : 3, *Avenue de l'Archevêché*

La Théologie Scolastique

et

la Transcendance du Surnaturel

DU MÊME AUTEUR

Vers le Catholicisme. Programme de conférences apologétiques. 1 vol. in-16, 152 p. E. Vitte, Paris-Lyon, 1908. Nouvelle édition. Prix, 1 fr. 50.

BIBLIOTHÈQUE APOLOGÉTIQUE
8

La Théologie Scolastique

et

la Transcendance du Surnaturel

PAR

H. LIGEARD
Professeur d'Apologétique à l'École de Théologie de Lyon-Francheville

PARIS
Gabriel BEAUCHESNE & Cie, Éditeurs
ANCIENNE LIBRAIRIE DELHOMME & BRIGUET
117, Rue de Rennes, 117

1908

DÉPÔT A LYON : 3, *Avenue de l'Archevêché*

Nihil Obstat

Lugduni, die 20 Sept. 1908,

A. Aubonnet,

Supérieur de l'Ecole de théologie.

IMPRIMATUR

Lugduni, die 25 Sept. 1908,

Petrus, Card. Coullié, Archiepiscopus Lug. et Vien.

IMPRIMATUR

Parisiis, die 30 Octobris 1908,

G. Lefebvre, Vic. gén.

PRÉFACE[1]

La détermination exacte des rapports de la nature et du surnaturel est une des questions les plus importantes de l'introduction préliminaire à l'apologétique. C'est, en effet, le point central de l'opposition existant entre la doctrine catholique et la théorie de l'immanence[2], condamnée sous le nom de modernisme par l'Encyclique *Pascendi dominici gregis*.

Pour le catholicisme, le surnaturel est le don gratuit, fait par Dieu à l'homme, d'une Vérité et d'une Vie, radicalement supérieures aux exi-

1. Cette étude est, sauf des modifications de détail, la reproduction des articles parus dans la *Revue pratique d'Apologétique*, n^os^ des 15 janvier, 15 février, 1er et 15 mars 1908.

2. Il importe, à la suite même de l'Encyclique (page 57, édition des *Questions actuelles*), de distinguer entre la *théorie ou doctrine* de l'immanence et la *méthode* d'immanence. La première est une explication naturaliste de la religion et du surnaturel : elle doit être condamnée sans réserve aucune ; la seconde, dans l'esprit de ses partisans, a pour but, par l'analyse même de l'activité intérieure, de réfuter la théorie de l'immanence absolue, en prouvant que les tendances humaines ne se terminent pas à l'ordre naturel. On verra, au chapitre IV, quelle appréciation il convient de porter sur cette prétention.

gences de la nature et inaccessibles à ses énergies ; la théologie catholique est donc une doctrine de transcendance. La théorie de l'immanence, au contraire, considère le surnaturel comme le produit et l'épanouissement final de l'activité naturelle ; ainsi que l'indique l'étymologie même, est dite immanente toute activité dont le développement a son origine et son terme à l'intérieur même du sujet auquel elle appartient. Dans cette philosophie, la vie religieuse et la foi catholique sont restreintes au seul contenu de l'âme ; l'homme se suffit à lui-même sans nulle intervention extérieure, et, de son activité personnelle, il tire tout le développement de sa vie : telle est la prétention foncière de cette explication naturaliste de la vie et de la destinée humaine.

L'effort préalable [1] de l'apologiste devra donc tout d'abord se porter sur ce point ; il lui faudra prouver que l'activité naturelle ne sau-

1. Je dis avec intention « effort préalable », comme j'ai écrit plus haut « introduction préliminaire ». Il est bien entendu que cette *démonstration préparatoire* d'ordre philosophique ne supprime pas, bien au contraire, les démonstrations d'ordre historique et objectif qui constituent la *base nécessaire et fondamentale* de l'apologétique. Si, en effet, c'est « du dehors » que nous viennent la grâce et la vie surnaturelle, la Révélation chrétienne est donc un fait extérieur, dont la réalité et l'origine divine s'appuient sur des preuves historiques et objectives.

rait être à elle-même son terme : l'homme ne peut se suffire; c'est « du dehors » qu'il doit attendre la lumière et la force nécessaires à sa vie. Cette démonstration, entreprise du seul point de vue philosophique, sera la réfutation des positions fondamentales de la théorie de l'immanence et du « modernisme ».

Cette question, du reste, ne date pas d'aujourd'hui; pour surprenant que cela puisse paraître, elle a très vivement préoccupé, sous une forme un peu différente, la plupart des théologiens qui, du XIIIe au XVIIIe siècle, constituent la grande tradition de l'École : ils ont, en effet, analysé, de façon très précise et très fouillée, les rapports de la nature et du surnaturel. On s'attend bien évidemment à ce que, pour eux, le surnaturel ne soit pas l'épanouissement de l'activité naturelle : sur ce point, leur doctrine est en contradiction absolue avec la théorie de l'immanence, et elle fournit plus d'un argument pour en réfuter les assertions. Mais, tout en affirmant que le don de la grâce est radicalement supérieur aux exigences naturelles, ils n'ont pas été cependant jusqu'à considérer cette transcendance absolue comme exclusive de toute relation. Quel est donc, d'après la théologie scolastique, le caractère du rapport existant entre la nature et le surnaturel ? C'est ce que la présente étude a pour but de déter-

miner : on conçoit l'opportunité et l'intérêt d'une pareille recherche.

Les premiers chapitres de ce livre seront consacrés à exposer, de façon strictement objective, les diverses théories émises sur ce sujet dans les grandes écoles théologiques ; on s'efforcera de replacer toutes ces doctrines dans leur milieu historique, en écartant de leur interprétation toute allusion à nos actuelles préoccupations, et de les faire revivre avec leur physionomie originale, sans vouloir les traduire en langage moderne. Mais, au dernier chapitre, on s'efforcera d'utiliser l'enseignement de la théologie scolastique sur la question du surnaturel, en montrant de quelle lumière il éclaire nos controverses et nos difficultés présentes et quelle contribution il apporte à la solution du problème apologétique. Car, il ne s'agit point ici de ressusciter, par curiosité archéologique, un moment de la vie du passé, mais de puiser, dans l'histoire d'autrefois, une leçon directrice pour les nécessités d'aujourd'hui.

La Théologie scolastique
et la
Transcendance du surnaturel

INTRODUCTION

La position de la question
Ses origines historiques

C'est au début même de la théologie médiévale que se précise et que se définit philosophiquement le concept de nature et de grâce ; ce sera, par suite, à cette époque que commencera de se dessiner, avec plus de netteté, la délimitation exacte des deux domaines du naturel et surnaturel.

Dans la sphère inférieure de son activité, l'homme, par les seules forces qu'il tient de la constitution essentielle mise en lui par l'acte créateur, atteint le but qui est considéré comme la fin de son être : l'accomplissement du devoir moral, la possession du bien créé, la connaissance indirecte de Dieu ; c'est le domaine de la nature, c'est la vie naturelle. Dans une sphère supérieure, l'homme, grâce à une énergie mise en lui par une libéralité de Dieu, atteint une destination plus haute à laquelle

il a été élevé par cette intervention positive et toute gratuite : la vision directe de Dieu, l'amour qui unit l'âme au Bien Infini, la participation à la vie divine ; c'est le domaine de la surnature, c'est la vie surnaturelle[1].

Il n'entre pas dans le cadre de cette étude de montrer comment s'est opéré ce partage, ni de déterminer la sphère exacte des deux vies : mais il faut signaler comment, du fait que s'achevait dans la théologie cette distinction des deux degrés de l'activité humaine, se posait aussi, inévitablement, la question de leur rapport. Si, en vertu de l'acte créateur et par sa constitution essentielle, la nature humaine a une fin déterminée, à laquelle elle peut atteindre par son énergie propre et qui est ainsi le terme de son activité, pourquoi une fin nouvelle lui est-elle assignée, qui est au delà

1. Cf. Ripalda, *De Ente supernaturali* (Palmé, Paris, 1870, réédition), lib. I, disp. 1. Usurpatio vocum naturæ, naturalis, supernat. Entis. — Scheeben, t. III, *Dogmatique* (Bibl. théol. du xix[e] siècle, Palmé-Beauchesne, Paris, 1881), 3[e] partie, § 158 : Notion générale du surnaturel et de la surnature par opposition au naturel et à la nature. — P. Bainvel, *Nature et surnaturel* (Beauchesne, Paris, 1903), ch. ii. L'idée du surnaturel. — Bellamy, *La vie surnaturelle*, ch. i. L'idée générale de la vie surnaturelle (Retaux, Paris, 1891). — Abbé Labauche, Distinction entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, *Revue prat. d'Apologétique*, 15 nov. 1905, et *Leçons de théol. dogmat.*, I[re] partie, ch. i, p. 7-27 (Bloud, Paris, 1907).

du terme de cette activité et au-dessus de son effort et de sa constitution essentielle? La fin naturelle était-elle donc insuffisante, et, si elle ne l'était pas, la fin surnaturelle ne devenait-elle pas une superfétation ou une destruction de la nature? Pour résoudre ces difficiles problèmes, il fallait déterminer avec exactitude les relations réciproques de l'activité naturelle et de la vie surnaturelle. Ce fut pour les théologiens scolastiques un objet d'études profondes et minutieuses, minutieuses parfois jusqu'à la subtilité.

***

Avant le XIIIe siècle, aux origines même de la période dite « scolastique », un des initiateurs, Pierre Lombard, « le Maître des Sentences » († 1160)[1], avait déjà le premier posé la question : étudiant la chute de l'homme, il examine l'état

1. Sur Pierre Lombard et son rôle dans la théologie scolastique, voir abbé Mignon : *Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor* (Paris, 1895, 2 vol. in-8°), t. I, p. 180 et suiv. Je dis l'un des initiateurs, afin de réserver la part qui revient à Hugues de Saint-Victor dans le mouvement général. Sur cette question il nous offrait peu de renseignements. Pour déterminer l'influence de l'école de Hugues de Saint-Victor dans les débuts de la scolastique, voir *Dict. de théologie* de VACANT : Abélard (école théologique), II, par E. Portalié, col. 49-55; PICAVET, *Histoire générale et comparée des philosophies médiévales* (Alcan, Paris, 1907), ch. VIII, p. 199. Voir aussi DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale* (Alcan, Paris, 1903), p. 201-217.

où il fut créé et en vient à se demander quel est son pouvoir naturel sans la grâce. Commentant le mot de saint Augustin, qui sera l'un des supports de toute l'analyse de l'École, il observe que « le pouvoir d'avoir la foi, comme le pouvoir d'avoir la charité, est naturel à l'homme, au lieu que la possession de la foi, comme la possession de la charité, est une grâce (surnaturelle) pour les fidèles ». Et il s'efforce de préciser la portée un peu vague de cette parole, en notant qu'il faut l'entendre, non pas en ce sens que le libre arbitre, c'est-à-dire l'énergie naturelle de la volonté, peut acquérir la foi ou la charité, mais en ce sens que l'esprit humain a une « aptitude naturelle » à croire et à aimer ce que, prévenu par la grâce de Dieu, il croit de fait, et aime[1]. Ainsi, sans la grâce, il est impossible de posséder la foi et

1. Cf. *lib. II Sententiarum,* pars II[a], dist. XXVIII. « Definitam assignationem ponens de gratia et libero arbitrio : n° 7. « Illud etiam est diligenter inspiciendum quod Augustinus in libro prædestin. ait, scilicet quod « posse habere fidem, sicut posse habere charitatem, naturæ est hominum; habere autem fidem, sicut habere charitatem, gratiæ est fidelium ». Quod non ita dictum est tanquam ex libero arbitrio valeat haberi fides vel charitas, sed quia aptitudinem naturalem habet mens hominis ad credendum vel diligendum quæ, Dei gratia præventa, credit et diligit, quod sine gratia non valet. » MIGNE, *P. L.* Cette parole de saint Augustin reviendra à chaque instant dans les thèses de l'Ecole sur cette question : ce sera une citation favorite et comme un axiome.

la vie surnaturelle; il y a cependant dans la nature une aptitude naturelle à la possession de la foi et de la vie surnaturelle : ces deux idées renferment en germe tout le développement théologique ultérieur.

***

C'est précisément ce développement que nous allons retracer, en étudiant les trois courants principaux, ou les trois grandes écoles, entre lesquelles, sur cette question des rapports de la nature et du surnaturel, se répartit tout le mouvement de la pensée théologique[1] : l'école thomiste, l'école scotiste ou, d'une manière plus générale et aussi plus exacte, l'école franciscaine, et enfin, au XVIIe et au XVIIIe siècle, l'école augustinienne.

1. Il va sans dire que cette classification, faite pour la clarté de l'analyse, n'a pas la prétention d'être absolue. Tel thomiste, Soto, par exemple, sera d'accord avec Scot sur certains points : on aurait pu subdiviser l'école thomiste en thomistes purs et suaréziens, mais c'eût été bien morceler.

CHAPITRE PREMIER

L'ÉCOLE THOMISTE

SES THÉORIES SUR LE SURNATUREL

La question des rapports de la nature et du surnaturel se posait, dans l'école thomiste, à un double point de vue. — Le premier était celui de l'origine et de la causalité : D'où vient le surnaturel ? Est-il l'introduction, dans l'homme, d'une énergie totalement étrangère à son être, ou bien n'est-il que la transformation, la surélévation de l'activité naturelle elle-même ? — Le second point de vue était celui de la finalité et des tendances : Quel est le rapport de la nature et du surnaturel ? L'activité naturelle est-elle son terme à elle-même ou a-t-elle besoin d'un complément, et l'activité surnaturelle est-elle cette forme supérieure vers laquelle la portent ses aspirations ? C'est à cette double série de questions que

répondirent les théologiens de l'Ecole. — Nous étudierons séparément les solutions données à chacune d'elles; car, pour être étroitement liées, elles ne se confondent pas cependant; et la position du même auteur est souvent très différente suivant que l'on passe d'une série à une autre.

I

L'ORIGINE DU SURNATUREL

La question de l'origine du surnaturel pouvait, on l'a vu, recevoir une double solution : ou bien la grâce est une entité créée et introduite en nous de l'extérieur, ou bien elle n'est qu'une transformation de l'activité même de l'homme. Chacune de ces deux théories eut, dans l'école thomiste, ses partisans respectifs.

***

1° La manière dont saint Thomas a résolu cette question ne nous permet guère de dire dans quel camp on peut, en toute assurance, le ranger. Certaines affirmations peuvent s'interpréter, soit dans un sens, soit dans un autre; plusieurs sont nettement favorables à la première opinion, d'autres paraissent plutôt favo-

rables à la seconde[1]. Ce qui est hors de conteste, c'est qu'il nie formellement que la grâce soit proprement et littéralement une création, « une entité existant en elle-même » : seules les substances, existant par elles-mêmes, sont susceptibles d'être créées ; la grâce n'étant qu'une qualité accidentelle, c'est-à-dire une modification qualitative de l'être, ne saurait subsister sans un

1. Voici les passages qui paraissent favorables à la théorie extrincéciste :

In I sent., dist. XXVII, q. II, art. 2 : « Dona gratuita non educuntur quasi de potentia naturæ; quia nihil est in potentia naturali quod per agens naturale educi non possit et ideo origo gratiæ est per novam infusionem. »

In II sent., dist. XXVI, art. 2, il affirme : « Gratia cum corrumpitur, etiam in nihilum redegit », ce qui est le plus grand principe sur lequel s'appuient les partisans de la création *ab extrinseco.*

Quæst. II, De potentia, art. 8 ad 3 : « Infusio talis gratiæ accedit ad rationem creationis, quia non est ita ex potentia materiæ ut possit educi in actu per causam naturalem. »

Et celui-ci, le plus catégorique peut-être : I^a^ II^ae^, q. LXII, art. 1 : « Patet igitur quod virtutes in nobis sunt a natura... præter virtutes theologicas quæ sunt totaliter ab extrinseco. »

Voici maintenant les passages qui peuvent être interprétés en faveur de l'autre thèse :

Quæst. disp. De verit., q. XXVII, art. 3 : « Sed dicebatur quod ideo gratiam creatura causare non potest, quia cum non educatur de potentia materiæ non fit nisi per creationem... Ad nonum dicendum, creari est proprie rei subsistentis cujus est proprie et esse et fieri : formæ autem non subsistentes, sive substantiales sive accidentales, non proprie creantur sed concreantur; sicut nec esse habent per se sed in alios, et quamvis non habeant materiam ex quâ quæ sit pars eorum, habent tamen materiam in qua, a quâ

sujet qui lui serve de support[1]. D'autre part, quand il nie que la grâce puisse « sortir de la puissance du sujet », il veut dire surtout que les créatures n'ont à aucun titre le pouvoir de produire la grâce d'elles-mêmes par le simple développement de leur énergie[2] : la grâce ne

dependent et per cujus materiam in esse educuntur : ut sic eorum fieri sit proprie subjecta eorum transmutari. »

Enfin le passage suivant apparaît décisif en faveur de cette théorie. *Quæst disp. De virtutibus in communi*, art. 10, ad 13 : « Et secundum hoc dicimus quod in tota creatura est quædam obedientialis potentia, prout tota creatura obedit Deo ad suspiciendum in se quidquid Deus voluerit. Sic igitur et in anima est aliquid in potentia quod natum est reduci in actum ab agente connaturali : et hoc modo sunt in potentia ipsa virtutes acquisitæ. Alio modo, aliquid est in potentia in anima quod non est natum educi in actum nisi per virtutem divinam : et sic sunt in potentia in anima virtutes infusæ. » Ainsi les vertus morales acquises sont en puissance naturelle dans l'âme, les vertus infuses sont en puissance obédientielle et passent à l'acte par l'action divine.

1. *Quæst. disp. De veritate*, q. xxvii, *De gratia*, art. 3 : « Ad nonum dicendum... creari proprie est rei subsistentis cujus est proprie et esse et fieri : formæ autem non subsistentes sive substantiales sive accidentales non proprie creantur sed concreantur, sicut nec esse habent per se sed in alio. » Cf. Ia IIae, q. cx, art. ii : « Secundum hoc etiam gratia dicitur creari ex eo quod homines secundum ipsam creantur, i. e., in novo esse constituuntur ex nihilo, non ex meritis. »

2. Cette idée apparaît bien dans ce texte des *Comment. sur les sentences, in I Sent.*, dist. XXVII, q. ii, art. 2. « Dona gratuita non educuntur quasi de potentia naturæ ; quia nihil est in potentia naturali quod per agens naturale educi non possit » et *in II*, dist. XVIII, q. i, art. 2. Il s'agit de la puissance naturelle, non de la puissance obédientielle.

peut sortir du sujet par le seul jeu de l'activité naturelle : sa production est due à une intervention directe de Dieu. A cela seul paraît se borner l'enseignement formulé expressément par saint Thomas lui-même sur l'origine du surnaturel.

2° Les premiers commentateurs de la *Somme* interpréteront au sens extrincéciste la pensée de saint Thomas, et voici comment ils l'entendront : le surnaturel et la grâce sont bien un apport extérieur dans la nature humaine; cependant ils ne sont pas une entité subsistant par elle-même et sans un support : mais, créés par Dieu, ils sont introduits par lui dans la nature sans avoir en elle aucunes racines. C'est une énergie nouvelle qui est surajoutée par Dieu à l'activité humaine. Le seul rôle de la nature est de la recevoir; « elle a une capacité passive de réception », elle fournit le sujet sur lequel peut se greffer l'activité surnaturelle. Telle est la théorie commune à Jean Capreolus (Jean le Chevrier, † 1444)[1], François de Ferrare[2] et le cardinal Cajetan de Vio, au

1. Capreolus, *In libros sententiarum amplissimæ quæstiones pro tutela doctrinæ sancti Thomæ* (Venise, 1588), in-4°, dist. I, q. 1, art. 3, ad argumenta Scoti contra tertiam conclusionem. Sur Capreolus, lire l'article du P. Mandonnet, dans le *Dictionnaire de théologie catholique* de Vacant, col. 1694.

2. F. de Ferrare († 1528), *Comm. in sum. contra gentil.*, lib. IV, cap. lvii. Il est aussi appelé Silvestre de Ferrare.

XVIe siècle[1]. Parmi les commentateurs plus modernes, Soto est un des rares qui se soit rallié à cette interprétation[2].

3° Cette théorie, qui établit, entre la nature et la grâce, un rapport purement extérieur et une sorte de barrière infranchissable, fut bientôt abandonnée : elle fut remplacée par une autre que Suarez a le premier exposée avec une rigueur systématique, si même on ne doit pas lui en attribuer la paternité[3].

Pour Suarez, la grâce n'est pas une entité nouvelle venant se superposer à l'activité humaine : elle n'est qu'une transfiguration de cette même activité élevée à un degré supé-

1. CAJETAN DE VIO (✝ 1534), *Summa sanct Thomæ cum comment.* (Venise, 1531), Ia IIae, q. CXII, art. 1 : « Negando quod proprie creatur... licet non educatur de potentia subjecti... nec creatur, sed dicitur creari quia non educitur de potentia subjecti nec datur ex meritis. » On pourrait épiloguer longuement pour savoir à quel parti se range Cajetan. Sur les théories théologiques de Cajetan, cf. *Dict. de théologie,* III, Doctrines, par P. Mandonnet, col. 1325-1329.

2. DOM. SOTO (1560), dans ses *Commentaires, in 4e Sentent.* (Venise, 1584), dist. I, q. III, art. 1, et dans sa monographie, *De natura et gratia*, lib. II, cap. IX. Encore est-il peu précis sur cette question.

3. Avec Grégoire de Valence, Valentia (✝ 1603), dans son *Commentaire*, Ia IIae, dist. VIII, q. IV, punct. 2, Suarez, (✝ 1617) est bien le premier à avoir conçu dans toute son ampleur cette théorie ; mais il serait difficile de dire précisément les sources antérieures où ils l'avaient puisée.

rieur; dans le don de la grâce, il n'y a pas, en effet, au sens strict, création d'un être nouveau, mais changement qualitatif introduit dans un être déjà existant : « La grâce est produite par la transformation de l'homme, non point par la création de la grâce elle-même : la grâce est produite par la justification; mais la justification n'est qu'une transformation, ou plus exactement une transfiguration de l'homme; or, une transformation n'est pas une création, mais strictement un changement[1]. » Voici sur quelle raison, d'ordre tout métaphysique, il fonde sa théorie. La création est l'action dans laquelle l'être est produit sans le concours d'une cause matérielle : aussi l'appelle-t-on production *ex nihilo*, c'est-à-dire apparition d'un être auquel nul sujet ne sert de support. Au contraire, « être tiré d'un sujet », c'est être produit avec son concours matériel, c'est-à-dire être fait de lui.

Or, c'est ici l'activité même du sujet qui est transformée, qui sert de support à l'action divine, c'est elle qui, sous l'action divine, devient l'activité surnaturelle. La grâce a donc ses

1. SUAREZ, *De Gratia* (edit. Vivès, 1856), lib. VIII, cap. II, nº 9 : « Gratia producitur per transformationem hominis, ergo non per creationem ipsius gratiæ; gratia fit per justificationem; justificatio autem est quædam hominis transformatio, transformatio non est creatio, sed propriissima mutatio. »

racines dans l'activité même de la nature ; elle est tirée des énergies potentielles de l'âme, qui sont transformées et surélevées par Dieu[1]. La nécessité de cette intervention divine établit bien entre l'activité surnaturelle et l'activité naturelle une différence radicale et une distinction, non pas seulement de degré, mais de nature ; ainsi, la théorie suarézienne échappe à toute accusation de naturalisme. On le voit, il n'y a pas, pour Suarez, introduction dans la nature humaine d'une entité importée du dehors, mais modification qualitative de l'activité intrinsèque du sujet ; la vie même du sujet est transformée, et devient, sous l'action de Dieu, une surnature[2] ; c'est du fond de la nature

1. Cf. *Idem.*, n° 10. « Creatio est actio per quam res tota fit sine concursu proprio causæ materialis ; sic enim dicitur esse productio ex nihilo, id est ex nullo subjecto et ex nullo ente præsupposito... », n° 13. « Educi ex aliquo subjecto nil aliud est quam fieri et illo cum concursu materiali ejus, nam hoc est fieri ex illo : sed ita fit gratia ex anima : ergo dicitur de potentia illius educit. ». Cf., *Idem.*, in IIIa pars, q. LXII, art. 4, disp. 9, n° 1. « In productione gratiæ, nullius rei creatio intercedit, sed fit solum quædam veluti spiritualis alteratio seu mutatio perfectiva qua per se primo fit animus vel homo gratus Deo ; ipsa vero gratia comproducitur, seu de potentia animæ educitur. »

2. L'action de la grâce divine pourrait être comparée à celle du feu, qui détermine dans le sujet auquel elle s'applique une modification qualitative : de froid, il devient chaud. Cette comparaison est de RIPALDA, *De Ente Sup.*, lib. I, disp. VIII, n° 6. Il y analyse avec une précision, un peu abstraite

humaine, de ses énergies potentielles, que sort, par l'intervention toute-puissante de Dieu, la vie surnaturelle.

C'est sans doute à la haute autorité de Suarez, « en qui l'on entend toute l'Ecole », qu'est due la fortune singulière dont jouit, dans l'école thomiste, cette nouvelle théorie du rapport originel de la surnature et de la nature. Toujours est-il qu'elle y fut presque universellement adoptée[1]. Au XVIe siècle, Sylvius,

mais très fouillée, toute cette théorie. « Creatio dicitur productio entis simpliciter ex non ente simpliciter, sicut angeli ex non angelo simpliciter... Eductio vero dicitur productio entis secundum quid ex non ente secundum quid, sicut eductio caloris est productio hominis calidi e non calido. At productio gratiæ et aliorum donorum supernaturalium, non est productio entis simpliciter ex non ente simpliciter, sed entis secundum quid ex non ente secundum quid ; nam productione gratiæ non fit simpliciter homo, sed secundum quid : hoc est justus et sanctus, sicut productione caloris. Ergo productio gratiæ non est creatio sed eductio. » Saint Thomas, au contraire, q. cx, art. 1 compare l'action de la grâce à celle de la lumière. En ce cas ce serait une action plus extérieure. Je ne réponds pas de la valeur des théories physiques qu'elles supposent, mais l'idée renfermée sous ce symbolisme est celle-ci : la lumière transfigure et éclaire l'objet, mais du dehors ; le feu les échauffe en se mêlant avec eux. L'action de la grâce était ainsi diversement représentée.

1. M. Pourrat dans sa *Théologie sacramentaire* (Paris, 1906, 1re édition), étudiant la théorie suarézienne sur la causalité des sacrements (p. 168. 169), s'est trouvé amené à signaler la conception de la grâce qui est ici analysée. Mais si, comme il l'observe, la théorie suarézienne de la causalité fut abandonnée, il n'en a pas été de même de sa théorie sur

un commentateur de la *Somme*, d'une très judicieuse compétence, interprétait en ce sens la théorie du Maître[1]; au temps de Ripalda (1595-1668), elle était, à son dire, l'opinion de la presque universalité des théologiens de son époque[2]. Billuard (1685-1757), le vulgarisateur de la théologie thomiste, l'adoptait comme la théorie officielle de l'Ecole[3]; le sulpicien Montagne (1687-1757), en l'exposant dans ses études théologiques sur la grâce, publiées sous le nom de Tournely, contribuait à la faire passer dans l'enseignement classique[4]. Depuis Suarez, un courant s'était donc établi en sa faveur, qui avait fini par déterminer l'adhésion presque unanime des théologiens qui n'étaient point disciples de Scot.

la grâce : leur fortune fut bien différente; cette dernière devint classique et elle le méritait. M. Pourrat note qu'on a songé à l'utiliser dans les controverses actuelles sur le surnaturel; le seul tort est qu'on n'ait pas songé assez à l'utiliser... ni peut-être à l'étudier.

1. Sylvius (✝ 1549), *Commentaria in tot. Summam* (Antuerpiæ, 1672), Ia pars., q. xlv, art. 4, concl. 1, 2, 3.

2. Ripalda, *De Ente Super.*, lib. I, disp. vii, n° 3 : « Docent fere omnes hujus ætatis theologi. »

3. Billuard, *Summa S. Thomæ hod. moribus academiarum accomod.*, t. III. Tract. de gratia, Dist. VI, art. secund. « Quidam tenent gratiam creari, alii et communiter educi de potentia obedientiali. »

4. Tournely, *Prælect. theologicæ. De gratia* (Paris, 3e édit., 1755), quæst. prim., art. 2 (Reproduit dans Migne, *Curs. théol.*, t. II, col. 34-35).

***

On voit donc combien est injuste le reproche, fait parfois à l'école thomiste, de considérer la grâce comme une entité superposée à la nature : avec une franchise un peu brutale, Scheeben disait : « En ce qui concerne l'école thomiste, ce reproche est une absurdité[1] » ; au moins est-il une injustice qui provient d'une ignorance singulière : « *blasphemant quod ignorant!* » Si, au début, ce fut la conception que s'en firent les premiers disciples de saint Thomas, c'est, il faut le reconnaître, l'opinion radicalement contraire qui a prévalu dans l'Ecole. Il y a, dans la nature, des énergies potentielles susceptibles d'être élevées à une activité supérieure, et de « devenir », — j'écris ce mot intentionnellement, — sous l'action divine, l'activité surnaturelle; la grâce n'est qu'une modification de la nature intrinsèque du sujet qui la reçoit; il y a dans la nature une capacité de transformation et d'élévation à la vie surnaturelle. Ce que sont ces énergies potentielles, quelle est la nature de cette

1. Scheeben, t. III, *Dogmatique* (Palmé-Beauchesne, 1881), 3e partie, 1re sect., c. II, § 170, no 902. Tout le paragraphe 170 est à lire sur cette question. Cf. également Hurter (Innspruck, 1900), tract. VI, *De Deo elevante*, no 324, *De potentia obedientiali.*

capacité du surnaturel, il nous reste à le préciser : mais on voit dès à présent quelle était la largeur de ces vues sur les rapports de la nature et du surnaturel, et quelle notion vivante de l'activité humaine elles supposent.

II

LES TENDANCES DE LA NATURE VERS LE SURNATUREL

A la question de savoir quelles étaient les relations d'origine entre la nature et la surnature, s'ajoutait, pour qui voulait épuiser le problème de leurs rapports, la nécessité de déterminer quelles tendances les reliaient l'une à l'autre ; ce second point était indépendant de la solution donnée au premier. Que la grâce soit surajoutée du dehors à la nature ou qu'elle n'en soit que la surélévation intrinsèque, il n'importe ; ce qui reste à solutionner, c'est ceci : la nature est-elle un tout fermé, ayant en soi sa suffisance, un système complet qui épuise en soi toute son activité ? Est-il, au contraire, en elle, une tendance qui la porte vers la surnature, comme vers le complément de son être, et l'aboutissant de son activité. Tel était le second aspect de la question ; on y envisageait les rapports de la nature et du surnaturel du point de vue des tendances.

La formule qui les exprimait, dans la théologie de l'Ecole, était celle de la puissance obédientielle de la nature vis-à-vis du surnaturel; l'analyse de cette théorie nous livrera le fond de la doctrine thomiste relative à l'immanence du surnaturel dans la nature. Elle est tout à fait opposée à la philosophie de l'immanence qui fait du surnaturel un produit de l'activité naturelle. Gardant cependant une sage mesure, elle n'adopte pas non plus le point de vue radicalement extrinséciste, qui n'admet aucun lien entre la nature et le surnaturel. Pour l'établir, il suffira, après avoir déterminé les caractères généraux de la puissance obédientielle, de définir avec précision ce que la philosophie thomiste entend par « désir naturel du surnaturel ».

§ 1. — La puissance obédientielle de la nature; ses caractères généraux

Suivant la théorie scolastique, il existe dans tous les êtres une activité susceptible d'être portée à un degré plus élevé et de produire, sous l'impulsion d'une force supérieure, des actes d'un ordre transcendant à leur nature. Cette énergie latente est dite une puissance, au sens, non pas actif, mais passif[1], elle ne

1. Cf. Saint Thomas, *in I sent.*, disp. XLII, q. 1, art. 1, ad prim. « Potentia primo imposita est ad significandum princi-

saurait être, en effet, comme une faculté naturelle, capable de passer à l'acte par le seul jeu de son effort propre : elle ne peut se développer, passer du latent implicite à l'explicite actualisé, que par le seul concours d'une autre force ou d'un agent extérieur; nous dirions en langage moderne qu'elle est une énergie potentielle.

On l'appelle de plus obédientielle, pour signifier ce fait qu'elle est susceptible de recevoir l'action divine, et qu'elle arrive à remplir, au gré de l'agent divin et par son secours, un rôle auquel, par sa vertu native et le concours divin ordinaire, elle était incapable d'atteindre[1].

pium actionis, sed secundo translatum est ad hoc ut illud etiam quod recipit actionem agentis, potentiam habere dicatur; et est potentia passiva. »

1. Ripalda, *De Ent. sup.*, lib. II, disp. XXIV, nº 4 : « Aptitudo rerum creatarum ut, pro arbitrio agentis superioris ejusque auxilio indebito ipsis, munus impleant quod nativa virtute et concursu sibi debito implere non possunt. »

Cf. également saint Thomas, *in II sent.*, dist. XVIII, q. I, art. 2 : « Potentia quæ rebus indita est ad suscipiendum illud in quod voluntas Dei se disponit. »

Cf. *Summa theol.*, IIIª pars, q. XI, art. I, in corp. : « Est autem considerandum quod in anima humana, sicut in qualibet creatura, consideratur duplex potentia passiva : una quidem per comparationem ad agens naturale; alia vero per comparationem ad agens primum, quod potest quamlibet creaturam reducere in actum aliquem altiorem actu, in quem reducitur per agens naturale et hæc consuevit vocari potentia obedientiæ in creatura. »

De la puissance obédientielle, commune à toutes les créatures, il ne sera pas question ici[1]; il ne s'agit que de la puissance obédien-

Saint Thomas est revenu souvent sur ce concept de puissance obédientielle :

Contra gentiles, lib. I, cap. xvi.

Summ. theol., Iª pars, q. cxv, art. 2, in corp. et ad quartum. — Iª IIªᵉ, q. cx, art. 4, in corp. — III pars, q. xi, art. 1.

In Ilib. sent., dist. XLII, q. 1, art. 1 ad prim. et art. 2 ad. 4; in *II sent.*, dist. XVIII, q. 1, art. 2.

Quæst. disp. De potent., q. 1, art. 3. *De virtut.*, art. 10 ad 13, et *De veritate,* q. xxvii, *De gratia,* art. 3, in corp. et dans les réponses : q. viii, *De cog. ang.*, art. 4 ad 13.

Voir Hurter, tract. VI, *De Deo elevante,* nº 324, *De pot. obedientiali,* et tract. V, *De Deo uno,* nº 32 (Innspruck, 1900).

Palmieri, *De Deo creante et elevante* (Rome, 1878), th. XL.

Scheeben, *Dogmatique,* III (Palmé-Beauchesne, 1881). Trois. partie, ch. ii, § 171, A.

1. Elle est généralement admise par tous les théologiens de l'Ecole. Cf. Saint Thomas, *in II sent.*, dist. XVIII, q. 1, art. 2 : « Potentia quæ rebus indita est ad suscipiendum illud in se *quod voluntas Dei* disponit » ; et *in I sent.*, dist. XLII, q. ii, art. 2, et Ripalda, *De Ente sup.*, lib. II, disp. XXVII. « Au potentia obedientialis passiva omnibus rebus creatis communis sit? »

Il serait intéressant, à la suite de saint Thomas, de rapprocher cette théorie de la puissance obédientielle des scolastiques de la théorie des raisons séminales dans saint Augustin. Cf. *Comment. de genesi ad litt.*, lib. IX, cap. xvii, où il la développe longuement. M. l'abbé Thamiry, dans sa thèse de doctorat, *De rationibus seminalibus* (Morel, Insulis, 1905), et dans son substantiel ouvrage, *Les deux aspects de l'Immanence et le problème religieux* (Bloud, Paris, 1908), a étudié cette question tout au long. Envisageant, dans leur ensemble, le rapport des êtres qui composent l'univers, il réfute le monisme qui est une philosophie de l'immanence

tielle spéciale à la créature raisonnable. Il y a, dans la nature humaine, une énergie potentielle susceptible d'être élevée à l'ordre surnaturel et de produire des actes surnaturels de foi, d'espérance, de charité : — c'est en ce sens que tous les théologiens de l'Ecole entendent le célèbre passage de saint Augustin, déjà cité, sur la possibilité naturelle d'avoir la foi.

absolue et qui supprime toute distinction réelle entre les ordres divers de la nature. Pour lui, la vérité est dans la théorie scolastique de la puissance obédientielle ou des raisons séminales, qui est une philosophie d'immanence relative : il y a, dans chaque être d'un ordre inférieur, des énergies susceptibles de se transformer et de devenir, sous *l'action créatrice de Dieu,* une énergie d'un ordre supérieur. Il y a ainsi, entre les êtres, une distinction de nature, puisque l'intervention de Dieu est absolument nécessaire; mais cependant l'être supérieur prend son point d'appui sur les êtres inférieurs, dans leurs énergies potentielles. Cette philosophie maintient l'hétérogénéité des divers ordres des choses et des êtres; elle admet une certaine continuité dans le plan général de la nature. Il y aurait de curieux rapprochements et des contrastes formels à signaler avec la philosophie du continu et du devenir de M. Bergson qui paraît bien, elle, être un évolutionisme naturaliste et une philosophie de l'immanence absolue. Cf. *L'Evolution créatrice* (Paris, 1908), ch. III. Signification de l'évolution, p. 272-294. La signification de l'évolution.

Consulter également sur ce sujet: *Dictionnaire de théologie catholique*, de Vacant, article Augustin, IV. Dieu et ses œuvres. B. comment Augustin conçoit-il les éléments primitifs du monde et les « Rationes seminales » ? (col. 2350-2354), par E. Portalié.

Saint Thomas se borne à affirmer l'existence en notre nature de cette énergie, sans préciser davantage. Parlant de la conversion du pécheur et de sa justification, il se demande si elle est miraculeuse. Or, il remarque que la caractéristique du miracle, c'est la production d'une activité dépassant la puissance naturelle de l'être : à ce point de vue, la justification n'est pas miraculeuse, « parce que l'âme a une capacité naturelle pour la grâce, en tant qu'elle est l'image de Dieu [1] ». Ainsi il affirme bien le fait de l'existence d'une relation particulière entre la nature et la grâce, mais il ne nous renseigne aucunement sur la nature de ce rapport.

C'est ce point que ses disciples et ses commentateurs travailleront à approfondir : Ripalda[2] consacre tout le second livre de son étude sur « l'être surnaturel » à définir et ana-

1. Saint Thomas, *Summa theologica*, Ia IIae, q. cxiii, art. 10. « Utrum justificatio impii sit opus miraculosum? In quibusdam miraculosis operibus, invenitur quod forma inducta est supra naturalem potentiam talis materiæ : sicut in suscitatione mortui vita est supra naturalem potentiam talis corporis; et quantum ad hoc justificatio impii non est miraculosa, quia naturaliter anima est gratiæ capax : eo enim ipso quod facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam, sicut Augustinus dicit. »

2. Ripalda (Paris, 1870), *De Ente supernaturali*, lib. II. Elevatio ac potentia obedientialis naturæ in dona supernaturalia, p. 235-416.

lyser les caractères généraux de cette « puissance obédientielle » du surnaturel.

1° Elle est d'abord une puissance passive de réceptivité : il y a, dans la nature, une énergie capable de recevoir l'action divine[1]; on ne saurait, à aucun titre, admettre qu'il y ait coordination réelle de la puissance à l'acte : la possibilité directe d'agir surnaturellement n'est donc pas ici impliquée, mais seulement la possibilité d'être transformée par Dieu en une activité surnaturelle; ce n'est pas une faculté d'action, mais une puissance passive de réception ou de transformation[2].

1. *Ibid.*, disp. XXV. An ex qua ratione elevetur potentia obedientialis passiva? et Scheeben, *loc. cit.*, § 170, n° 920 et 927.

2. Encore est-il que ce terme même prête à équivoque : on sait en effet que, selon la théorie du protestantisme primitif, luthéranisme et calvinisme, l'activité naturelle est totalement nulle dans toute opération surnaturelle, la créature se borne à subir l'action divine qui agit en elle : son énergie est, à la lettre, une simple puissance passive du surnaturel; en ce sens donc l'emploi de la formule « capacité passive » serait défectueuse. Ceci est une observation longuement développée par Ripalda, *op. cit.*, lib. II. Elevatio naturæ in dona supernaturalia, disp. XXIX. An conveniat naturæ potentia obedientialis activa operum supernaturalium vitalium? sectio 1. Hereticorum sententia negat. sectio 2. Sententia catholicorum affirmans, n° 5. « Igitur catholicorum omnium consensus affirmat, veram et propriam concedendam activitatem voluntati in opera salutaria ac supernaturalia, quæ auxilio divinæ gratiæ fiunt, et non meram virtutem patientem gratiæ. Atque adeo proprie voluntatem cooperari gratiæ Dei, a Deoque in salutem adjuvare. Sufficiat nobis S. Tridentinum concilium,

2° Elle est aussi, en un sens, une faculté d'action : d'après les théologiens les plus rigoureux, l'emploi de ce terme serait pleinement légitime, si par là on entendait que la nature, agissant surnaturellement, ne se borne pas à être une simple matière inerte, subissant passivement l'action divine et annihilant sa propre activité : elle est une faculté vivante, l'activité même de l'âme, surélevée à un degré supérieur, et cependant continuant de déployer l'énergie qui lui est propre. Mais il faut exclure de cette formule « puissance active », tout ce qui

sect. 5, c. v, adversus Lutherum et Calvinum edita, statuens : hominem... Expressius canon 4. Si quis dixerit liberum hominis arbitrium, a Deo motum et excitatum, nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, sed velut inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere, anathema sit. Audis liberum hominis arbitrium cooperari gratiæ Dei, a Deoque adjuvari, hæreticeque dici nihil omnino agere mereque passive se habere. Unde mihi persuadeo Tridentinos patres anathemate ferire Calvinum, Lutherum, non solum ratione consequentis, quod libertatem aspernabatur, sed etiam ratione antecedentis, ex quo illud deducebant quod activitatem voluntatis adversabatur, atque ita non solum definiisse hominem esse liberum in bonis ac piis actionibus, verum etiam in illis non solum passivam vim sed etiam activam exercere quæ Deum advocet adjutorem, cujus ipse cooperator sit. » Cf. également Scheeben, *op. cit.*, § 171, A. Rapport général de la nature à la grâce, n° 920. « Cette aptitude n'est qu'une simple capacité de recevoir : il faut donc l'appeler capacité passive, non toutefois dans le sens où les anciens protestants, dans leurs formules de concorde, parlaient d'une capacité passive pour toute vie spirituelle et morale. »

impliquerait, dans la nature, une relation directe à l'action surnaturelle, un pouvoir d'agir surnaturellement : ce serait détruire la distinction qui sépare la nature du surnaturel; on sait que Gunther et Hermès n'ont pas su éviter cette erreur et leur théorie faisait du surnaturel l'épanouissement de l'activité naturelle se déployant elle-même par son seul effort; c'est là une thèse toute proche du rationalisme naturaliste, et c'est aussi le principe fondamental de la théorie de l'immanence. L'un et l'autre sont en contradiction absolue avec la théorie scolastique.

3° Cette puissance — cette énergie — est enfin, en un sens, naturelle, puisqu'elle émane de la constitution même de la nature et puisqu'elle fait partie, au même titre que les autres énergies, de la définition de l'homme : elle n'est point cependant, au sens usuel du mot, une faculté naturelle[1]. Une faculté naturelle n'est

1. Cf. Ripalda, *op. cit.*, lib. I, disp. VIII. An sint supra virtutem naturalem passivam? Saint Thomas a distingué avec précision ces deux sortes d'énergies dans la nature. *De virtut. in comm.*, art. 10 ad 13. « Sic igitur et in anima est aliquid in potentia quod natum est reduci in actum ab agente connaturali; et hoc modo sunt in potentia in ipsa virtutes acquisitæ. Alio modo aliquid est in potentia in anima, quod non est natum educi in actum nisi per virtutem divinam. Et sic sunt in potentia in anima virtutes infusæ. » Cf. ég. *in I sent.*, dist. XLII, q. 1, art. 1 ad prim. Peut-être est-ce dans cette distinction qu'il faut chercher la raison profonde de la division des théologiens thomistes sur l'ori-

pas, d'ordinaire, une simple énergie potentielle susceptible de se transformer en acte, mais bien une énergie existant dans la nature et pouvant réaliser et atteindre le terme de son activité par son effort propre : l'acte est donc le fruit du développement même de cette force. Parler ici d'une telle puissance, ce serait détruire la notion même du surnaturel; l'activité naturelle est en effet radicalement différente de l'activité surnaturelle et ne saurait à aucun titre posséder le pouvoir de s'y élever directement. Ce passage de la puissance à l'acte n'est pas le développement naturel et organique de l'énergie vivante, analogue à celui qui se produit du germe à la plante : la puissance naturelle se borne à une possibilité de devenir, par une transformation due à l'acte divin, une énergie surnaturelle.

4° Sur cette question, du reste, se retrouve la

gine du surnaturel. Au fond, quand ils nient qu'il soit tiré des énergies naturelles, il s'agit surtout pour eux des énergies naturelles au sens de facultés strictement naturelles : ils ne peuvent admettre dans la nature le pouvoir de s'élever par le jeu de son activité propre au surnaturel; mais ils ne le nieraient pas au sens de puissance obédientielle. C'est du reste l'avis de Ripalda, *op. cit.*, disp. XXV, sect. I, n° 1. « Ii auctores non negant eductionem quod formas supernaturales censeant independentes a subjecto sustentante : sed quod in virtute naturali subjecti quod ipsas suscipit, non præcontineantur ut ad eductionem opus esse arbitrantur, dissentientes quidem solum de voce ab iis qui eas formas educi e subjecto profitentur », et disp. VII, sect. I, n° 4.

séparation entre thomistes et molinistes. Irréductibles, les thomistes se refusent à employer l'expression « puissance active », elle est à leur sens excessive : la puissance de coopérer à Dieu dans l'opération surnaturelle fait elle-même partie du don divin et n'est pas impliquée dans la capacité naturelle. Les molinistes, au contraire, n'hésitent pas à l'employer, et la formule « capacité passive » leur paraît pécher par défaut : pour eux, il y a collaboration effective de l'énergie naturelle et de l'action surnaturelle, et cette puissance d'agir fait partie de la puissance obédientielle de la nature[1].

On nous permettra de ne pas prendre parti dans cette redoutable question, et, sans vou-

1. On pourra voir cette question très longuement développée dans Ripalda, *op. cit.*, lib. II, disp. XXX. An virtus obedientialis activa naturæ propria in actus vitales supernaturales proxima et immediata sit? On jugera de l'importance qu'elle eut à cette époque de ce seul fait qu'il consacre à la discuter de la page 256 à 307 grand in-4°. Au reste il avoue lui-même que, au fond, c'est une question de formules, et qu'on s'entend sur les idées, non sur les mots. Cf. sect. 1, n° 7 : « Ostenditur dissensio de voce. Et hi omnes (certains thomistes) totam quæstionem aperte vocalem reddunt, et cum theologis societatis rem totam concedunt, voces solas negare videntur. »

Voir également Scheeben, t. III, *Dogmatique*, § 168, n° 784, et § 171, n° 921 ad 3 ; Hurter, tract. VIII, *De gratia*, n° 97 (Innspruck, 1900), et Pesch, t. V, *De gratia* (Herder, 1890), n° 47.

loir délimiter le rôle revenant à l'action de Dieu et à l'action de la nature, de nous en tenir à cette conclusion qui résume la doctrine de l'Ecole : il y a dans l'âme humaine, en vertu de sa constitution essentielle, des énergies susceptibles de devenir des énergies d'un ordre supérieur, et d'être transfigurées, par la toute-puissante intervention de Dieu, en une activité surnaturelle. Il y a, dans la nature, *une capacité d'élévation au surnaturel.*

§ 2. — La puissance obédientielle ; sa nature intime ; le désir naturel du surnaturel.

Mais quelle est la nature intime de cette capacité et comment se comporte-t-elle vis-à-vis du surnaturel? Se borne-t-elle à être une simple réceptivité, tel le lit préparé pour recevoir le fleuve? Comporte-t-elle au contraire une tendance, un mouvement vers le surnaturel, comme le réceptacle où l'on a fait le vide attire à lui l'air extérieur? Telle est la question dont la solution achèvera de déterminer les rapports de la nature et du surnaturel[1].

1. Sur cette question. Cf. *Dictionnaire de théol. cath.* de Vacant, article Appétit suivant la doctrine de saint Thomas d'Aquin. V. *Applications aux rapports de la nature et de la grâce,* col. 1697-1700. par A. Gardeil. Du même auteur : *La crédibilité et l'apologétique* (Gabalda, 1908), l. III, ch. v, p. 215-222.

Sur ce point, saint Thomas nous offrira une théorie complète[1], et ses disciples n'auront qu'à l'interpréter en la précisant.

1. Voici les passages principaux de ses œuvres où l'on rencontre des affirmations sur ce sujet.

Summa contra gentiles. — Presque tout le 3e livre est à consulter, mais surtout : ch. XVII : Quod omnia ordinantur in finem qui est Deus; ch. XXV : Quod intelligere Deum est finis omnis substantiæ intellectualis; ch. XXVI-XLVII, où il est question de la vraie félicité; la plupart des chapitres XLVII-LXIII, sur la vision de Dieu, souverain bônheur; ch. CXLVII : Quod homo indiget divino auxilio ad beatitudinem consequendam.

Summa theologica. — Pars Ia, q. XII, art. 1. Utrum intellectus creatus possit Deum videre per essentiam? — q. LXII, art. 2. Utrum angelus indiguerit gratia ad hoc quod conv. in Deum?

Pars Ia IIae, q. II, art. 1, 7 et surtout 8. Utrum beatitudo consistat in aliquo bono creato? — q. III, art 1. Utrum beatitudo sit aliquid increatum? q. III, art. 8. Utrum beatitudo sit in visione divinæ essentiæ? — q. CIX, art. 3. Utrum homo possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratia? — q. CX, art. 3. Utrum gratia sit idem quod virtus? — q. CXIII, art. 10. Utrum justificatio impii sit opus miraculosum?

Pars IIIa, q. IX, art. 2. Utrum Christus habuerit scientiam quam habent beati?

Comm. in sent., in I sent., dist. I, q. II, art. 1; — *in II sent.*, dist. IV; — surtout *in IV sent.*, dist. XLIX, q. I et q. II.

Quæst. disputatæ, De veritate, q. VIII, *De cog. angelica*, art. 3, no 12 et ad 12; — q. XXII, *De voluntate*, art. 1. Utrum omnia appetant bonum? art. 2. Utrum omnia appetant Deum? art. 5. Utrum voluntas quippiam de necessitate vult? art. 7. Utrum aliquis mereatur...? in corp.; — q. XXVII, *De gratia*, art. 2. Utrum gratia sit idem quod caritas...? — q. XIV, *De fide*, art. 2.

Pour connaître la pensée du « Docteur Angélique » sur le rapport de la nature et du surnaturel, il suffit de généraliser son analyse du désir naturel de la vision intuitive, car elle n'en est qu'un des aspects particuliers. La vision intuitive, appartenant au domaine du surnaturel[1], tout ce qui est dit de ce point spécial pourra donc se rapporter à une théorie d'ensemble sur les rapports de la nature et du surnaturel. Or, c'est une doctrine courante dans sa philosophie, qu'il y a, dans la nature, un désir naturel de la vision directe de Dieu, et, par conséquent, un désir naturel du surnaturel. Voici quelle est la progression de son analyse : on remarquera qu'elle est tout entière fondée sur la finalité des tendances de la nature et qu'elle se modèle rigoureusement sur le développement de l'activité humaine.

Le principe initial de sa théorie est celui de la finalité universelle : tout être a une fin, c'est-à-dire un but vers lequel il tend et qui est le terme de son activité : ce terme et cette

1. Cf. *Contra gentiles*, lib. III, cap. LII. « In ipsa visione divina, ostendimus esse hominis beatitudinem quæ dicitur, vita æterna ad quam sola gratia Dei ducimur et dicimur pervenire, quia talis visio omnem creaturæ facultatem excedit, nec est possibile ad eam pervenire nisi divino munere deputantur. » Cf. *Summ. theol.*, q. CIX, art. 5. Utrum aliquis sine gratia possit mereri vitam æternam ?

fin ne peuvent être que le bien de l'être, car c'est là qu'aboutissent toutes ses tendances [1]; la réalisation de sa fin consistera, pour la créature, à posséder ce bien, objet de son désir. Le terme, au delà duquel la créature ne peut rien rechercher, constitue sa fin dernière [2]. — Quelle est-elle ? — Passant en revue tous les biens créés, avec une psychologie très avertie, le philosophe montre comment ils ne peuvent être le terme de nos aspirations et combien nos vouloirs et nos tendances les dépassent [3].

1. *Contra gentiles*, lib. III, cap. II : Quod omne agens agit propter finem; lib. III, cap. XVI : Quod finis cujuslibet rei est bonum : « Omne enim ens ordinatur in finem per suam actionem...; finis rei cujuslibet est in quod terminatur appetitus ejus. » Tout le chapitre serait à citer.

2. *Contra gentiles*, l. III, ch. II. « Ultimum finem dicimus, ultra quod agens non quærit aliquid », et l. III, ch. XLVIII, 2° : « Ultimus finis hominis terminat ejus naturalem appetitum. Ita quod, eo habito, nil aliud quæritur », et 3° : « Omne quod movetur in finem desiderat naturaliter stabiliri et quiescere in illo. Felicitas autem est ultimus finis quem homo naturaliter desiderat. » Comme on le voit, il s'agit ici non point d'un désir explicite et conscient, mais du mouvement naturel par lequel l'être est porté vers la fin à laquelle il est ordonné.

3. Il faudrait citer ici en entier, au livre III, les chapitres XXI à XXXVI de la *Somme contre les gentils,* qui renferment tout le développement de cette analyse, et parallèlement les articles I à 8, q. II de la Ia IIae, dans la *Somme théologique*. La question II a pour titre général : « De his in quibus hominis beatitudo consistat »; saint Thomas passe en revue les richesses, les honneurs, la renommée, la gloire, les biens du corps, la volupté. Voici, seulement à titre documentaire, le

Rien d'humain ni de créé ne saurait donc satisfaire les désirs de l'homme.

Or, Dieu, par cela seul qu'il est le bien et la perfection suprême, est aussi la fin dernière de toutes les créatures, celle à laquelle aboutissent toutes leurs tendances, le terme de leur activité [1] ; mais, les êtres étant coordonnés à leur fin suprême en fonction de leur nature propre, les créatures intelligentes se rapportent à Dieu par ce qui est la caractéristique de leur nature, c'est-à-dire par la connaissance. Connaître Dieu, s'unir à lui par la connaissance, telle sera donc pour la créature raisonnable la fin suprême et la béatitude [2].

texte de l'art. 8. « Respondeo dicendum quod impossibile est beatudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo est bonum perfectum quod totaliter quietat appetitum ; alioquin non esset ultimus finis, si aliquid restat appetendum. Objectum autem voluntatis quæ est appetitus humanus est universale bonum... Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum universale quod non invenitur in aliquo creato sed solum in Deo : quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest. In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit. » Cf. q. III, art. I. Utrum beatitudo sit aliquid increatum ?

1. Cette phrase résume la doctrine des deux chapitres de la *Contra gentiles,* dont le titre seul nous livre toute l'idée, lib. III, cap. XVII : Quod omnia ordinantur in finem qui est Deus, et XVIII : Quomodo Deus sit finis omnium.

2. *Contra gentiles*, lib. III, cap. XXII : « Quomodo res diversimode in suos fines ordinantur », et XXV : « Quod intelligere Deum est finis omnis intellectualis substantiæ. Cum omnes

D'autre part, la connaissance indirecte de Dieu ne suffit pas à épuiser notre désir naturel [1] : l'esprit veut voir la cause première d'où émanent tous les effets qu'il observe [2]. Il y a donc naturellement, dans la nature même, un

creaturæ, etiam intellectu carentes, ordinentur in Deum, sicut in finem ultimum, ad hunc autem finem pertingunt omnia in quantum de similitudine ejus aliquid participant, intellectuales creaturæ aliquo specialiori modo ad ipsum pertingunt, scilicet per suam propriam operationem intelligendo ipsum; unde oportet quod hoc sit finis intellectualis creaturæ, scilicet intelligere Deum », et *infra,* n° 5. « Unum quodque tendit in divinam similitudinem, sicut in proprium finem. Illud igitur per quod unumquodque maxime Deo assimilatur est ultimus finis. Deo autem assimilatur maxime creatura intellectualis per hoc quod intellectualis est : hanc enim similitudinem habet præ cæteris creaturis et hoc includit omnes alias. Intelligere igitur Deum est ultimus finis omnis intellectualis substantiæ. »

1. *Summa contra gentiles*, lib. III, cap. XXXIX : « Quod felicitas humana non consistit in cognitione Dei quæ habetur per demonstrationem. »

2. Tout l'art. 8 de la III question, Iª IIªᵉ de la *Summa theologica*, est à citer ici. « Ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinæ essentiæ. Ad cujus evidentiam duo consideranda sunt. Primo quidem quod homo non est perfecte beatus sibi quamdiu restat aliquid quærendum ac desiderandum... Si ergo intellectus aliquis cognoscat essentiam alicujus effectus, per quam possit cognosci essentia causæ, ut scilicet sciatur de causa quid est, non dicitur intellectus attingere ad causam simpliciter... Et ideo remanet naturaliter homini desiderium, cum cognoscit effectum, et scit eum habere causam... nec ista inquisitio quiescit quousque perveniat ad cognoscendam essentiam causæ. Si igitur intellectus humanus cognoscens essentiam alicujus effectus creati non cognoscat de Deo nisi an est....

mouvement qui ne peut être satisfait que par la vision directe et surnaturelle de Dieu. Ce désir est à ce point inhérent à la nature humaine que saint Thomas fonde la démonstration d'une existence ultra-terrestre sur la double impossibilité d'obtenir la vision intuitive durant cette vie et de laisser stérile

remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam; unde nondum est perfecte beatus. »

Cf. également *ibid.*, Ia pars, q. LXII, art. 2. « Ostensum est, cum de cognitione Dei ageretur, quod videre Deum per essentiam, in quo ultima beatitudo consistit rationalis creaturæ, est supra naturam cujuslibet intellectus creati. »

Et encore Ia pars, q. XII, art. 1. « Cum enim ultima hominis beatitudo in altissima ejus operatione consistat quæ est operatio intellectus, si nunquam essentiam Dei videre potest intellectus creatus, vel nunquam beatitudinem obtinebit, vel in alio ejus beatitudo consistet quam in Deo : quod est alienum a fide. In ipso enim est ultima perfectio rationalis creaturæ quod est ei principium essendi. In tantum enim unumquodque perfectum est, in quantum ad suum principium attingit... Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam cum intuetur effectum. Si igitur intellectus rationalis creaturæ pertingere non possit ad primam causam, remanebit inane desiderium naturæ. » Ceci est à rapprocher du passage de la *Summa contra gentiles*, lib. III, cap. XLVIII, n° 2. « Impossibile est naturale desiderium esse inane : natura enim nil facit frustra. »

Dans la *Summa contra gentiles*, liv. III, le ch. XXXVII, « Quod ultima felicitas consistit in contemplatione Dei », et son complément, le ch. LXIII, « Quod ultima felicitate omne desiderium hominis completur », montrent bien que, pour saint Thomas, la vision directe de Dieu est le terme de nos désirs, notre félicité. Mais nous verrons que certains textes paraissent offrir un sens un peu différent.

un désir de la nature. C'est la possession de cette vision divine, obtenue dans l'autre vie, qui satisfait toutes nos aspirations, jusque là inassouvies ; c'est bien elle qui est le terme de notre activité[1].

En deux mots, tout homme a une fin, à la réalisation de laquelle tend son activité et qui termine toutes les tendances de son être ; c'est la vision directe et intuitive de Dieu qui apparaît seule comme la réalisation de toutes les aspirations de l'âme humaine, et le terme de ses désirs. Il y a donc bien, dans la nature même, une tendance, un mouvement naturel vers cette fin. La réalisation de cette fin sera surnaturelle, mais c'est déjà dans la

1. Cf. *Summa contra gentiles,* lib. III, cap. XLVIII. « Quod ultima felicitas non sit in hac vita. Oportet igitur quod cum homo pervenerit ad suum finem ultimum, naturale ejus desiderium quietetur, sed hoc non potest fieri in hac vita... unde oportet quod consequatur post hanc vitam... Impossibile est naturale desiderium esse inane : natura enim nil facit frustra. Esset autem inane naturale desiderium, si nunquam posset impleri. Non autem in hac vita... Oportet igitur quod impleatur post hanc vitam. »

Cf. *Ib.*, lib. III, cap. LXIII. « Qualiter in illa ultima felicitate omne desiderium hominis completur. Per divinam visionem consequuntur substantiæ intellectuales veram felicitatem in qua omne desiderium quietatur. »

Et *Summa theol.*, Iª pars, q. LXII, art. 2. « Videre Deum per essentiam, in quo ultima beatitudo consistit rationalis creaturæ, est supra naturam cujuslibet intellectus creati. »

nature que le mouvement qui nous porte vers elle prend son origine[1].

Telle est la doctrine qui court à travers toutes les œuvres de saint Thomas : en fait, la vision béatifique est la fin dernière de l'homme, le terme de son activité ; surnaturelle, elle ne peut être atteinte que par le secours de la grâce : c'est donc dans cette fin, surnaturellement atteinte, que se trouve la réalisation de toutes les tendances de l'activité humaine; il y a dans la nature humaine un désir « VERS » le surnaturel.

***

L'affirmation très nette du maître ne laissera pas que d'embarrasser quelque peu ses disciples et ses commentateurs : ils s'efforceront de l'interpréter, afin d'en préciser le sens; mais leurs explications n'en resteront pas moins

1. Cf. *Summa contra gentiles*, lib. III, cap. CXLVII, n° 1. «Ulterius ultimus finis hominis in quadam veritatis cognitione constitutus est, quæ naturalem facultatem ipsius excedit, ut scilicet ipsam primam veritatem videat in se ipsa. Hoc autem inferioribus creaturis non competit, ut scilicet ad finem pervenire possint qui earum facultatem naturalem excedat. Oportet igitur ut etiam ex hoc fine attendatur diversus gubernationis modus circa homines et alias inferiores creaturas ; ea enim quæ sunt ad finem necesse est fini esse proportionata. Si igitur homo ordinatur in finem qui ejus facultatem naturalem excedit, necesse est ei aliquod auxilium divinitus adhiberi supernaturale per quod tendat in finem. »

assez divergeantes; elles se ramèneront au fond à trois thèmes généraux.

1° Les uns penseront que saint Thomas n'a jamais voulu parler d'un désir émanant de la nature elle-même, mais d'une tendance existant dans la nature en vertu de son élévation à l'ordre surnaturel. — Cajetan, le premier, dans son *Commentaire sur la Somme théologique*, avait proposé d'entendre en ce sens la théorie du désir du surnaturel. A son avis, la nature peut être considérée d'un double point de vue, du point de vue philosophique à l'état de nature abstraite, et du point de vue théologique à l'état de nature historique, ordonnée en fait à une fin et à une félicité surnaturelle[1]. Or, au premier sens et du point de vue philosophique, on ne peut dire que l'homme a le désir naturel de la vision béatifique et du surnaturel; il en va tout autrement, si on le considère du point de vue théologique, dans l'état en fait surnaturel. Alors, le désir du surnaturel est naturel à l'homme, parce que, dans son état actuel, le surnaturel fait partie de la

1. Cajetan de Vio, *Comm. in Summa théol. S. Thomæ*. Cf. la I[a] pars, q. xii, art. i : « Scito quod creatura rationalis dupliciter considerari potest, uno modo absolute, alio modo ut ordinata ad felicitatem », et I[a] II[ae], q. xii, art. 8 : « Posset quoque dici quod auctor tractat de homine ut theologus, cujus est considerare creaturas, non secundum proprias naturas, sed ut ad Deum sunt relatæ. »

nature humaine intégrale, qui a reçu pour fin dernière la vision surnaturelle de Dieu : sa nature actuelle tend à cette fin surnaturelle[1].

C'est aussi l'interprétation qu'adopte Suarez[2]. Pour lui, saint Thomas a parfaitement distingué les deux fins de l'homme; l'une est naturelle : elle peut être atteinte par le seul effort des forces naturelles, et il y a, dans la nature humaine, une tendance naturelle vers elle; l'autre est surnaturelle : sans doute, celle-ci est en fait la vraie fin et la vraie béati-

1. Cf., q. XII, art. 1. « Et propterea desiderium visionis divinæ non fit naturale intellectui creato absolute; est autem naturale ei, supposita revelatione talium effectuum (gratiæ et gloriæ)... Oportuerit autem exprimi quod non de creatura intellectuali absolute, sed ut ordinata ad felicitatem esset sermo. » Ia IIae, q. III, art. 8. « Et sic licet homini absolute non insit naturale hujusmodi desiderium est, tamen naturale homini ordinato a divina providentia in illam patriam. » Cf. Ia IIae, q. CXII, art. 10. « Potentia animæ ad gratiam quandoque naturalis, quandoque non naturalis sed obedientialis vocatur. Simpliciter autem non est naturalis, quoniam ad res supremi ordinis est; sed deficit a ratione miraculi justificatio, propter illud naturalitatis quod est in anima, præcipue a theologo considerata qui, quoniam Deus ab initio instituit creaturam rationalem ad hunc supremum ordinem elevandam... ideo ut naturale hoc accipit quod non acciperet si Deus solum ordinem naturalem creasset et instituisset. »

2. La théorie de Suarez à ce sujet est renfermée — soit dans son traité *De gratia*, t. I, Prolegom. IV, De statibus humanæ naturæ, c. 1. An possit homo in statu puræ naturæ creari? — soit dans son traité, *De ultimo fine*, disp. XVI. De appetitu beatudinis, sectio II et sect. ultima.

tude de l'homme ; mais il y a été élevé par un acte gratuit et surnaturel de Dieu[1]. Si donc on considère la nature en tant que nature pure, on ne saurait dire qu'il y ait en elle une tendance naturelle vers le surnaturel : la distinction entre la fin, naturelle quant au désir, et surnaturelle quant à la réalisation, est purement arbitraire. Si, en effet, la nature a réellement pour fin le surnaturel, elle doit pouvoir l'atteindre, et il y a en elle une exigence stricte du surnaturel. Tout au plus pourra-t-on concéder, en ce cas, qu'il y a, dans la nature humaine, un désir du surnaturel, vague et imparfait, et qui paraît bien se ramener à une sorte de rêverie vers un idéal indéfini, il n'a rien d'une tendance[2]. C'est d'un tel désir que doivent,

1. Cf. *De gratia*, I, Prol. IV, c. 1, n° 10. « Divus Thomas duplicem finem ultimum hominis distinguit, unum naturalem, ad quem tendit homo ex vi et impetu suæ naturæ; alium excedentem naturam ad quem ordinatur homo per gratiam... Unde Thomistæ communiter hanc dictinctionem admittunt. » Cf. *Id. De ult. fine*, disp. XVI, sect. II, n° 6.

2. *Ib. De ult. fine,* disp. XVI, sect. II, n° 10. « Juxta primam sententiam, consequenter dicendum esset, appetitum naturæ non sistere in aliqua perfectione naturali, ut in ultimo fine formali, et consequenter nullam dari beatitudinem naturalem..., atque adeo non posse creari hominem ordinatum ad ultimum finem suum, quin sit ordinatus ad hanc beatitudinem supernaturalem : unde revera fit ordinationem ad hunc finem esse intrinsece debitam naturæ humanæ, quia nihil est magis debitum quam ordinatio ad ultimum finem. » Cf. *De gratia*, Prol. IV, c. 1, n° 22.

à son avis, s'entendre les textes où saint Thomas parle du désir naturel de la vision béatifique[1]. — Si, au contraire, on considère la nature du point de vue théologique, en tant qu'élevée à l'ordre surnaturel, il est en ce cas légitime de dire que sa fin réelle est surnaturelle et qu'il y a en elle coordination effective à cette fin : il y a donc, dans la nature surnaturelle, tendance et désir effectifs vers le surnaturel. L'homme surnaturel, de toute son âme, postule la béatitude surnaturelle[2].

Cette distinction entre la nature naturelle et la nature surnaturalisée, dont la légitimité est incontestable, ne fut guère adoptée dans l'école thomiste malgré l'autorité de Suarez[3];

1. « *De ult. fine*, disp. XVI, sect. II, n° 7. « Circa hanc beatitudinem supernaturalem potest homo habere appetitum naturalem imperfectum, et simplicis cujusdam complacentiæ qui conditionatus actus dici solet... de hoc actu optime intelliguntur loca D. Thomæ ; quia hic affectus esse potest circa impossibilia... potest esse etiam in pura natura. » Cf. ég., n° 7 *bis* : « Stando in pura natura, licet homo conciperet aliquale desiderium conditionatum illius visionis, tamen si prudenter se gereret, non esset inquietus, sed esset sua naturali sorte contentus. »

2. *De ult. fine*, n° 7 *bis*. « Postquam per revelationem constat homini esse ordinatum ad illam beatitudinem, homo toto affectu non quidem perfecto sed quantum ipse potest illam desiderat, nec est contentus nec est quietus extra illam, saltem in via. »

3. Tournely a cependant adopté l'opinion de Cajetan. Cf. *Præl. theol. de gratia*, t. II, cap. II. De statu nat. solvuntur

on considéra qu'elle semblait être un peu en marge de la pensée du Maître et qu'il avait

object. 2°. Plus près de nous, Hurter a semblé admettre cette distinction. Cf. tract. X, *De Deo consummatore,* Schol. II, n° 683 : Sanctus Thomas vindicatur. De même le P. Le Bachelet. Cf. *L'Apologétique trad. et l'apolog. moderne,* ch. vi, § 6, p. 149. C'est aussi le sentiment de G. Tyrrell dans *Lex orandi* (London, 1904). Introduction, II, p. xxvii. « Saint Thomas d'Aquin trouve dans l'homme une exigence naturelle à la vision face à face de Dieu, cependant il est totalement au-dessus du pouvoir de l'homme de l'atteindre, puisqu'elle implique un libre don de la part de Dieu. L'explication est qu'il considère la nature de l'homme, non pas philosophiquement, mais historiquement, comme s'il était, et il est de fait, établi avec coordination à l'état surnaturel, sans que dans l'abstrait il ait dû en être ainsi ; cette conception de l'ordre hypothétique de pure nature n'était pas encore devenue explicite pour la pensée théologique. » Le P. Bainvel ne pense guère autrement. Cf. *Nature et surnaturel* (Paris, 1903), ch. iv, p. 142... « Les scolastiques savaient et disaient à l'occasion qu'il y a deux domaines distincts, celui de la nature et celui du surnaturel..., mais, au concret et en pratique, ils mêlaient sans le moindre scrupule ce qui appartient à la nature considérée en elle-même, avec ce qui lui appartient dans l'état où nous sommes... ; on s'est demandé si la seconde partie de la *Somme* dans son ensemble s'occupait de l'homme naturel ou de l'homme surnaturel. Saint Thomas eût répondu probablement qu'il s'occupait de l'homme, tel que tous le voient, de l'homme avec ses exigences et ses aptitudes naturelles, mais que c'est cet homme-là qui a été gratuitement élevé avec sa nature et ses puissances à l'ordre surnaturel... En tout cas, c'est ainsi qu'il a procédé : il s'ensuit çà et là quelque chose d'indécis et de confus : on ne sait au juste à quoi s'appliquent dans l'ordre réel et concret les grands principes du maître, ni en quel sens précis on doit les entendre... La vérité est qu'il y a eu sur ce point progrès

bien voulu parler de la nature philosophique, en analysant ses tendances naturelles vers le surnaturel; on n'en donnait d'autre preuve sinon qu'il s'appuyait sur des faits de l'ordre strictement naturel et philosophique.

2° Une autre paraît avoir rallié la plus grande partie des théologiens de cette époque : c'est celle qu'exposait Ripalda. Pour lui, le désir naturel de la vision béatifique n'est pas un désir efficace[1]. On ne pourrait en aucun cas le confondre avec *une tendance naturelle* au sens strict; on sait la haine féroce que professe Ripalda pour l'appétit inné des scotistes; il

théologique. » Il avoue ailleurs que les formules du Docteur Angélique sont « un peu déconcertantes ». Cf. *Revue pratique d'apologétique*, 1er août 1908. Un essai de syst. apol., p. 650, note 1.

1. Cf. Ripalda, *De Ente supernaturali,* lib. I, disp. XIV. « An supernaturalia sint supra desiderium voluntarium naturæ », sectio II. « Aliquod desiderium supernaturalium non conferens in salutem haberi potest facultate naturæ, etiam seclusa revelatione Dei », n° 8. « Beatitudo supernaturalis potest desiderari affectu naturali; ergo etiam reliqua dona supernaturalia... Idem antecendens probatur a S. Thom., I p.,q. XII, art. 1 et 3, *Contra gentiles*, cap. LI; quia omnes homines, præsertim sapientes, visis creaturis, naturaliter excitantur in studium ac desiderium videndi creatorem; ergo principiis naturæ excitatur desiderium visionis Dei : quæ est intrincese supernaturalis. Notitia namque abstractiva Dei imperfecta est, comparaturque ex ipsis effectibus quin expleat hominis appetitum », et sectio II. « Possunt expeti supernaturalia affectu naturali ex se absoluto et efficaci. »

ne parle rien moins que de « l'exterminer »[1]. C'est un simple souhait, mais un souhait réel et conditionnel; qui pourra se réaliser, quand les moyens lui en seront offerts; il ne comporte donc aucun droit, aucune exigence. C'est uniquement un vœu de la nature, qui, pour être réel, n'implique cependant aucune coordination avec les moyens permettant de le réaliser[2].

1. Cf. *Ibid.*, disp. IX. « An dona supernaturalia sint supra innatum appetitum naturæ? » Sectio IV, n° 23. « Hinc vero tandem absolute appetitum exterminandum a natura..., probare promptum est », et n° 25. « Hinc restituo omnes illas rationes quas, posito ordine transcendenti naturæ in dona supernaturalia, sectio. II fregi. Præsertim eam quæ ex appetitu naturæ exigentiam colligebat. Quid enim aliud est naturam exigere quam expetere? Ergo, si expeteret dona supernaturalia, exigeret. Qui autem essent supernaturalia naturæ, quæ inclinationi atque exigentiæ naturæ ipsius consentanea ac connaturalia sunt? n° 27. Demum S. Thomas respuit naturæ inclinationem in dona supernaturalia. »

2. C'est bien en ce sens que le P. Gardeil, dans l'article cité plus haut, semble interpréter la doctrine thomiste : « Ce désir suppose un appétit naturel et inné de la béatitude parfaite, ce qui revient à un appétit d'exigence, inné mais implicite, de Dieu qui est cette béatitude :... 1° Cet appétit ne peut être qu'un appétit de capacité, nullement d'exigence; 2° Cette capacité, fondée sur la nature universelle de l'intellection humaine, ne dit pas une ordination positive à la vision intuitive, mais simplement que la nature humaine n'a pas à l'égard de cette vision la répugnance qu'offrent les natures non intellectuelles; 3° n'impliquant pas d'impossibilité absolue, la vision intuitive de Dieu est possible, grâce à la puissance obédientielle qui est au fond de toute créa-

3° Sans s'arrêter à mi-chemin à cette sorte de compromis, plusieurs parmi les thomistes, poussant jusqu'au bout les principes posés par le maître, ont admis hardiment dans la nature pure, l'existence d'une tendance à la fin surnaturelle, qui est la vision béatifique. Soto, dont on sait le rôle influent au concile de Trente et qu'on ne soupçonnera pas de témérité aventureuse, a consacré à l'établir une de ses plus longues études dans son *Commentaire sur les sentences*. Il y a, dans la nature humaine, un appétit naturel de la vision béatifique. Cet appétit n'est rien autre que l'inclination, le poids par lequel notre nature est portée vers sa fin; c'est donc une tendance non de l'intelligence mais de la volonté, dont c'est la fonction de nous diriger à notre fin[1]. D'une part,

ture. » Cf. *Dict. de théol. cath.*, art. Appétit naturel, V, 4e col. 1698. Peut-être cette interprétation du désir naturel au sens d'une simple possibilité négative est-elle un peu minimiste. Ripalda semblait aller plus loin avec raison et admettre dans la nature l'existence d'un vœu, inefficace, mais positif.

1. *Commentariorum F. D. Soto in 4 sententiarum* (Venise, 1584), disp. XLIX, quæst. II, art. 1... « Utrum naturalis appetitus in illam tendat beatitudinem veram quæ est videre Deum. » « Homini inest appetitus naturalis ad illam veram beatitudinem quæ in Dei visione consistit; non dico appetitum elicitum sed naturalem appetitum, hoc est inclinationem naturalem et pondus naturæ quo in illum finem propendet, sicut gravitas in lapide...; non negamus intellectui suam

en effet, créés à l'image de Dieu, nous sommes naturellement inclinés vers Dieu, notre exemplaire[1]. D'autre part, rien de créé ne suffit à épuiser notre désir : c'est à Dieu que tend notre nature; ainsi la fin, à laquelle nous porte le mouvement même de la nature, est bien une fin surnaturelle[2]. — Bellarmin, qui ne lui cède en rien pour la sûreté de la doctrine, l'affirmera de même : la béatitude éternelle, consistant en la vision directe de Dieu, est la fin naturelle de l'homme; ce n'est pas qu'il ait le pou-

inclinationem ad cognoscendum sed hominibus per voluntatem est appetere, finem ultimum videre, apprehendere et possidere. »

1. *Ibid.* « Potissima vero ratio quæ me persuasum habet est hæc. Quod homo sit imago et similitudo Dei est naturale : nam quando dixit Deus : « Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram », naturam ipsam nostram designávit. Similitudo aut imago Dei certe non solum capacitatem dicit Dei videndi, sed naturalem et inclinationem; nam simile naturaliter appetit suum simile. »

2. *Ibid.* « Appetitus naturalis hominis in nulla re mundi quam obtinent quiescit, sed semper in aliud fertur quousque ad illum felicissimum Dei conspectum perveniat...; ergo hoc manifestum indicium est eumdem appetitum naturalem in illum finem tendere : siquidem extra illud non satiatur. » Cf. *De natura et gratia,* lib. I, cap. IV : « Nullibi quietus est et esse potest quin æterna illa visione fruatur », et *in IV sent.*, dist. XLIX, ut supra. « Unaquæque res suapte natura in rem aliquam determinatam fertur : at vero nulla res potest designari in quam naturalis appetitus hominis seu in ultimum finem tendat citra illam visionem, ergo illa est noster naturalis finis in quem naturaliter ferimur. »

voir de l'obtenir, mais c'est que sa tendance naturelle l'y porte[1].

Ainsi, le terme de l'activité naturelle de l'homme est une fin surnaturelle; il y a dans la nature humaine une tendance qui l'oriente vers le surnaturel, comme vers la réalisation de son désir; mais ce désir n'est qu'un désir, et la nature reste totalement impuissante à le réaliser.

*
* *

Quelle que soit la diversité des solutions en apparence contradictoires[2], voici donc en quel sens il convient d'interpréter la théorie thomiste sur les rapports de la nature et du surnaturel :

1. *De gratia,* I, cap. VII. « Non parva quæstio est sitne sempiterna beatitudo, quæ in visione Dei sita est, finis hominis naturalis an supernaturalis... Respondeo beatitudinem esse finem naturalem quoad appetitum non quoad assecutionem... Neque est aut novum aut natura humana indignum ut naturaliter appetat quod nonnisi supernaturali auxilio consequi valeat... Non est autem natura humana indignum, sed contra potius ad maximam ejus pertinet dignitatem quod ad sublimiorem finem condita sit, quam ut cum solis naturæ suæ viribus attingere possit. » *Disp. de cont.*, t. IV, 1re cont. (Ingolstad, 1601.)

2. Le recenseur des *Annales de philosophie chrétienne*, dans le compte rendu critique qu'il a bien voulu consacrer à cet article (mars 1908), observe que j'aurais dû indiquer comment s'opérait la conciliation entre ces théories, divergentes d'apparence; la réponse est bien simple et se trouve indiquée dans la conclusion même de ce chapitre. Les

le surnaturel est le terme idéal auquel peut aboutir l'activité humaine, la perfection suprême à laquelle peut atteindre la nature; le don gratuit qui lui en est fait met ainsi le comble à tous ses désirs et à ses aspirations. C'est en lui donnant cette signification que l'on peut qualifier de désir, d'appétit, de tendance, la relation unissant la nature au surnaturel; *mais ceci est un pur rapport d'harmonie et de convenance, et, à aucun titre, ne crée dans la nature un droit strict au surnaturel, une exigence ou un postulat réel.*

formules seules, — désir inefficace, appétit inné, tendance naturelle—, sont différentes : elles impliquent, au fond, une théorie identique à quelques nuances près; elles expriment un rapport d'harmonie et de convenance et excluent toute exigence naturelle.

CHAPITRE DEUXIÈME

L'ÉCOLE SCOTISTE OU FRANCISCAINE

SES THÉORIES SUR LE SURNATUREL

Etait-ce simple rivalité d'école, était-ce plutôt opposition réelle, venant d'une conception radicalement différente des choses, toujours est-il que la théologie scotiste sera, avec l'école thomiste, en divergence de pensée sur la double série de questions que soulève le problème des rapports de la nature et du surnaturel, envisagés du point de vue originel et du point de vue tendantiel.

I

L'ORIGINE DU SURNATUREL

L'école scotiste faisait, en effet, du surnaturel, une entité créée et extérieure à la nature. La théorie avait ses racines et, si l'on peut

dire, son point de départ dans la conception que le franciscain Alexandre de Halès s'était faite de la nature de la grâce et que saint Bonaventure avait adoptée[1].

Pour le premier, la grâce est surtout un état qui revient à la créature, en suite de son adoption comme épouse de Dieu; l'élévation de la nature est ainsi une sorte de complément extérieur de la nature, un don qui lui est surajouté, qui lui confère des qualités nouvelles et le droit à recueillir les fruits que lui méritent ses titres « d'épouse, de fille, d'enfant » : la grâce est donc un simple don, résidant dans les forces de l'âme. Aussi, son effet sera-t-il purement extérieur. Au lieu de la comparer au feu qui détermine une modification qualitative du sujet qui reçoit son action[2], saint Bonaventure préfé-

1. Sur Alexandre de Halès († 1245) voyez *Dict. de théologie catholique*, de VACANT, V. Doctrine, col. 780-784, par A. Vacant. Sur saint Bonaventure, *id.*, III, Doctrine, col. 974-986, par E. Smeets.

2. ALEX. HALES, *Universæ theol. Summa* (Colon. Agrip. 1622), pars II, q. XCI, in art. 3, § 1 in resp. « Specialissime sive propriissime creatura rationalis in quantum consecratur Deo, ut sit ejus templum, adoptatur in filium et assumitur in sponsam. Hæc autem sublimatio creaturæ rationalis est supranaturale complementum; et ideo nec conservatio nec adoptio, nec assumptio hujusmodi fit per aliquam proprietatem naturæ, sed per donum superadditum naturæ, consecrans animam ut sit templum; assimilans Deo ut sit filius sive filia; confœderans Deo sive uniens per conformitatem voluntatis. »

rera rapprocher l'action de la grâce de celle de la lumière, qui éclaire du dehors, mais sans que son action se confonde avec l'objet auquel elle s'applique[1].

Au fond, cette théorie ancienne a pour caractéristique essentielle de déterminer, entre Dieu et l'âme surnaturalisée, un rapport purement extérieur; ce sont des droits nouveaux qu'acquiert l'âme par le don de la grâce, les droits que lui valent ses titres d'épouse et de fille de Dieu; elle les reçoit ainsi, mais ils ne modifient pas son être substantiel et ne déterminent point la transfiguration de son activité.

La grâce n'a donc point de racines en nous : elle vient du dehors.

Ainsi la théorie scotiste sera-t-elle amenée à faire de la grâce une entité purement exté-

1. Saint Bonaventure, *in IV sent.* (Moguntiæ, 1609) in II, dist. XXVI, art. 1, q. vi. « Gratia est sicut influentia procedens a luce superna... Unde sicut lumen non solum operatur cum ære sed etiam operatur in ipsum ærem..., sic et gratia non solum operatur cum libero arbitrio sed etiam operatur in libero arbitrio et ipsum movet. » Cf. *Ibid.*, art. 1, q. iv. « Cum gratia non producatur ex aliquo materialiter. sed sit simpliciter donum gratuitum ex omnino descendens desursum a Patre luminum, et omne quod corrumpitur in id cedat, unde producitur : necesse est gratiam, sicut ex nihilo producitur, sic et in nihilum redigi cum corrumpitur. » Elle est bien pour lui une entité introduite de l'extérieur. Voir également le *Breviloquium*, édition A. M. de Vicetia (Venetiis, 1884). Pars V, ad cap. 1, p. 12, et cap. iv.

rieure[1]; et, pour elle, ce ne sera pas simplement une question de mots, mais bien un conflit d'idées. Les thomistes, au fond, s'accordent tous sur ce point que la production de la grâce n'est pas une vraie création, mais suppose un sujet qui lui serve de support. L'école scotiste, au contraire, affirme qu'elle est vraiment une création, indépendante d'un sujet. Un de ses représentants les plus illustres, Frassen, établit entre la création et l' « éduction de la matière » cette différence très marquée : est dit créé, tout être qui apparaît et qui n'est pas tiré d'un sujet, mais qui est produit indépendamment de lui; est dite tirée de la puissance obédientielle, toute activité qui suppose un sujet dont elle est la transformation; or, la grâce est bien créée, au sens strict du mot : elle est bien une entité surajoutée du dehors à la nature[2].

1. Cf. saint Bonav., *in II sent.,* dist. XXVI, art. 1, q. iv. « Nec ex principiis animæ producitur, cum corrumpitur in nihilum redigitur »; et Scot, *Quæstiones in IV libros sententiarum* (Lyon, 1639). In IV, dist. XLIX.

2. Cf. Frassen, *Scotus academicus seu universa doctoris subtilis theologica dogmata quæ concinnavit R. Cl. Frassen* (Parisiis, 1672), § 3, tract. II, *De divinæ gratiæ beneficio,* disp. II, art. 2, q. ii. An gratia creatur vel educatur de potentia animæ? II[a], nota 2. « Eductionem esse speciem actionis creationi oppositam : sicut enim ratio formalis creationem constituens *est fieri independenter a subjecto* et ex

II

LES TENDANCES DE LA NATURE VERS LE SURNATUREL

Avec une doctrine aussi radicalement extrinséciste, il est surprenant de constater quelle influence considérable la théorie franciscaine et scotiste accorde aux tendances naturelles vers le surnaturel. Et sur ces deux points, ses conceptions ne paraissent guère s'harmoniser. Pour elle, en effet, la nature est portée vers le surnaturel par un appétit inné. Saint Bonaventure en avait le premier donné la formule : Dieu seul peut combler notre désir, et notre âme est ordonnée pour ce but et vers lui[1]. Ainsi dans la nature même, il existe une tendance qui la porte vers Dieu; l'âme est faite pour Dieu, en ce sens que lui seul peut combler toutes ses aspirations et ses désirs.

Ce sont ces idées, qui, chez les scotistes,

nihilo, ita ratio formalis constituens eductionem est fieri ex aliquo tamquam ex præjacente subjecto. »

« Gratia sanctificans producitur per veram et proprie dictam creationem... Probo secundo ratione. Illud per creationem incipit quod desinit per annihilationem; sed gratia desinit per annihilationem. Igitur et incipit per creationem... ».

1. *In IV sent.*, dist. XLIX, q. 1. An diffinitio beatitudinis sit vera? « Satians nostrum appetitum, sicut objectum, solus Deus est, ad quem capiendum humana anima ordinatur. »

deviendront comme le thème favori de la pensée et qu'ils résumeront dans cette formule : « la nature a un appétit inné pour le surnaturel ».

1° Duns Scot part de ce point, que la fin dernière de l'homme est sa fin surnaturelle : c'est donc elle seule qui peut être le terme de l'activité humaine ; aussi l'homme est-il, en vertu de sa propre nature, ordonné vers cette fin ; — il y a donc, dans sa nature même, une tendance vers sa fin surnaturelle[1].

Et il ne s'agit pas simplement d'une simple puissance d'élévation au surnaturel : comme l'observe un des commentateurs les plus autorisés de Duns Scot, Lychetus, il faut entendre par là qu'il y a une aptitude réelle, c'est-à-dire une convenance dans la nature pour cette vie

1. Cf. Duns Scot, *Quæstiones in IV libros sententiarum* (Lugduni, 1639), cum commentariis P. F. Lycheti Brixiensis, Prologus, q. 1, n° 9. « Homo naturaliter appetit finem istum quem dicit supernaturalem : igitur ad ipsum naturaliter ordinatur ; ergo ex tali ordine potest concludi iste finis ex cognitione naturæ ordinatæ ad ipsum..., igitur naturaliter cognoscibile est hominem ordinari secundum intellectum ad Deum tanquam ad finem... » « Si autem dicatur quod ratio concludit homini naturaliter posse cognoscere suum finem naturalem, non autem supernaturalem ; contra Augustinus dicit : Posse habere fidem naturæ est hominum... Si igitur natura hominis est naturaliter cognoscibilis homini, naturaliter etiam erit cognoscibilis ista potentia, ut est talis natura et per consequens ordinabilitas talis naturæ ad finem, ad quem fides et charitas disponit. »

surnaturelle : c'est donc vraiment une puissance naturelle. Ce n'est pas qu'elle comporte une énergie capable de produire directement le surnaturel ou de s'y élever par son effort propre : en ce sens, la théorie serait inadmissible ; mais la nature possède vraiment une inclination naturelle pour la vie surnaturelle. Et cette inclination de la nature se confond avec son propre mouvement ; elle est la tendance même de la nature vers le surnaturel [1].

2° Mais, pour saisir le développement complet de la théorie scotiste, il faut en venir aux très longues et très précises explications qu'en a données Frassen, dans son *Scotus academicus* [2]. Pour lui, la nature est certainement

1. Voici le commentaire de Lychetus n° 23. « Posse habere fidem... inest homini, id est, natura hominis habet naturalem aptitudinem ad fidem et charitatem ; nam si non haberet talem aptitudinem, non posset eam recipere. Et quod dicit ille expositor quod homo est tantum in potentia obedientiali ad fidem et charitatem et sic debet intelligi sanctus Augustinus : Hoc nihil est quia omnis potentia obedientialis præsupponit aptitudinem, id est, non repugnantiam ad illud ad quod est in potentia obedientiali ; et talis aptitudo, cui inest, naturaliter inest... Dico etiam quod homo habet naturalem inclinationem ad fidem et charitatem : ita quod non tantum est in potentia obedientiali ad illas, sed etiam in potentia naturali, quia natura humana habet naturalem inclinationem ad perfectionem sibi convenientem. »

2. *Scotus academicus seu universa doctoris subtilis theologica dogmata quæ concinnavit R. Cl. Frassen in maj. conventu Parisiensi* (Parisiis, 1672), tract. I, disp. III, art. 7, quæres 1°, p. 196. « An visio intuitiva Dei possit appeti

portée vers la vision directe de Dieu par une tendance innée et qui est fondamentale à la nature : cette tendance se confond avec l'inclination même de la nature qui la dirige toujours vers sa perfection et vers son idéal. Cette inclination, faisant partie de la nature, ou plutôt n'étant que la nature elle-même dans sa tendance vers la perfection de son être, est donc légitimement appelée naturelle. Par suite, il y a dans la nature une tendance naturelle à l'obtention de la vision béatifique qui est une fin surnaturelle[1].

naturaliter tam appetitu innato quam elicito ? Respondeo affirmative cum doct. subtili in IV, dist. XLIX, q. x. Appetitus innatus nil aliud est quam naturæ perfectibilitas, seu inclinatio in id quod sui perfectivum est, sed nobis inest hæc inclinatio ad visionem beatificam naturæ humanæ perfectivam. Probo : omnes homines naturalem habent propensionem ad beatitudinem. Probo a simili ex Divo Augustino... Ex quo sic argumentor : quod est naturæ hominum est naturale : sed potentia ad habendam fidem quæ supernaturalis est naturæ est hominum. Ergo illa potentia est naturalis : adeoque supernaturalitas non efficit quominus inclinatio aliqua dicatur naturalis ad id quod est supernaturale et consequenter, licet visio beatifica sit supernaturalis, non minus inclinatio ad eam dici potest naturalis. »

1. *Ibid.* « (Inclinatio hæc) transcendit capacitatem naturalem activam et productivam, concedo : receptivam et passivam, nego. Fateor equidem formam aliquam supernaturalem omnino transcendere vires cujuslibet causæ naturalis, nec ab ulla posse produci : non autem transcendit capacitatem naturalem receptivam et passivam. Nec minus propterea forma hæc dicitur supernaturalis, tum quia non exigitur connaturaliter ab aliqua creatura, tum quia produci non potest ab alio quam a Deo. »

***

Quelles que soient ces théories sur « l'appétit inné » du surnaturel, aucun scotiste n'ira jamais jusqu'à prétendre que cette inclination peut, par son effort même, atteindre son objet et réaliser ce qui est le terme de son désir : il ne saurait donc s'agir du pouvoir naturel d'atteindre ou de produire le surnaturel; cette faculté reste une faculté passive, une puissance de réceptivité inhérente à la nature, et qui détermine, entre la nature humaine et le surnaturel, une simple liaison d'aptitude toujours inefficace, une simple capacité de réception. Par là cette théorie scotiste de l'appétit inné rejoint la théorie thomiste du désir naturel; si la formule paraît plus accentuée, l'idée au fond n'est guère différente.

Il y a, dans la nature, une tendance vers le surnaturel : c'est à cette conclusion que paraît aboutir l'enseignement de l'école scotiste [1].

1. Il sera facile en la rapprochant de celle de l'école thomiste (cf. supra, p. 46-47) de constater leur ressemblance sur ce point.

CHAPITRE TROISIÈME

L'ÉCOLE AUGUSTINIENNE

SES THÉORIES SUR LE SURNATUREL

Vers la fin du XVIIe siècle et au début du XVIIIe, une autre école théologique fut amenée à traiter à nouveau ces questions : comme sa caractéristique était la prétention de s'inspirer plus étroitement des doctrines et de la pensée de saint Augustin, elle était pour cela appelée l'école augustinienne; la grande majorité de ses membres appartenait du reste à l'ordre des Ermites de Saint-Augustin, connus sous le nom d' « Augustins »[1]. Ses plus célèbres représentants furent, à cette époque, le cardinal Henri de Noris (1631-1704) et, un peu

1. Sur les Augustins, cf. *Dict. de théol. cath.* de VACANT, article « Augustin » (Règle de saint) par J. Besse. III, Les Ermites de S. Augustin. 4°. Activité apostol. et intellectuelle, col. 2475-2476.

plus tard, les deux théologiens F. Belleli (1742) et L. Berti (1696-1766)[1].

On sait quelle place occupe dans la théologie augustinienne la question des états divers de la nature humaine et de son rapport avec la grâce. Un des points importants de la théorie pélagienne présentait la destination de l'homme à une vie surnaturelle comme un don, divin sans doute, mais qui se confondait avec l'acte créateur lui-même : la création était le don gratuit et surnaturel qui avait établi l'homme dans un état dit surnaturel à cause de son excellence ; ainsi la vocation surnaturelle à la vision béatifique était la destinée naturelle de l'homme. Saint Augustin, dans sa lutte contre l'hérésie pélagienne, eut à déterminer quelle était la nature de l'homme et le pouvoir de sa volonté sans la grâce.

Ses disciples lointains, en essayant de pénétrer et de préciser sa pensée sur ces points délicats, furent ainsi amenés à étudier quelle

1. Sur cette question voir *Dictionnaire de théologie catholique* de Vacant, article « Augustinianisme », 1° Augustianisme rigide de Noris, Berti, etc., col. 2485-2492, par E. Portalié, et la bibliographie, col. 2499 et 2500. — Cf. *Ibid.*, Baïus. VI. Le baïanisme après Baïus, par X. Le Bachelet, c. 61 et 62.

Cf. également : Franzelin, *De S. S. et traditione. De habitudine rationis humanæ ad fidem divinam,* cap. III, n° 3, note 1, p. 552-553. — Scheeben, *Dogmatique*, t. III, 3e partie, c. 1, § 161, n° 645-646.

était la vraie fin de l'homme, et s'il était possible qu'il eût reçu dans l'acte créateur, comme destination réelle, une fin purement naturelle, ou si, au contraire, il n'était pas plus ou moins dans sa nature de tendre à une fin surnaturelle. La question de l'exigence naturelle d'une destination surnaturelle se posait donc d'elle-même à l'esprit des augustiniens : voici comment ils résolurent ce difficile problème et comment ils défendirent leurs positions contre les critiques dont elles furent l'objet.

I

LES POSITIONS DE L'ÉCOLE AUGUSTINIENNE

La thèse de Noris était moins strictement dogmatique : historien, il s'était borné à essayer de déterminer, dans l'exposé de la controverse pélagienne, quelle avait été la vraie pensée de Pélage, et quels étaient exactement les points en désaccord avec la foi catholique et condamnés par l'Eglise : on attaqua vivement son ouvrage, prétendant qu'il avait émis, çà et là, des assertions entachées de baïanisme ou de pélagianisme : il se défendit vivement, et voici comment il précisa sa position, non point sur la question proprement dite de l'exi-

gence naturelle du surnaturel, mais sur une question tout à fait connexe, l'impossibilité de la nature pure[1]. Il faut distinguer, disait-il, ce que Dieu peut faire de puissance absolue, et ce qu'il se doit à lui-même de ne pas faire, étant données sa justice ou sa bonté[2]. D'autre part, il ne faut pas non plus confondre ce qui constitue une exigence naturelle, étant rigoureusement dû à la créature en vertu de sa constitution même, et ce qui est un don accordé par le créateur en vertu d'une raison de convenance. La création de l'homme dans l'état de nature pure est précisément un de ces actes qui ne sont pas au-dessus de sa puissance absolue, mais qui répugnent à sa justice[3].

1. Noris, en effet, ne parle que de la soumission de la concupiscence à la raison; c'est parce qu'elle apparaît comme convenable que l'état de nature pure, dans lequel elle ne serait pas assurée, est dit moralement impossible. Mais, au fond, sa pensée va plus loin, et les mêmes raisons valent pour l'impossibilité morale de la destination à une fin purement naturelle.

2. *Vindiciæ augustinianæ*, c. III, § 3, dans MIGNE, *Patrol. latine*, t. LVII, col. 619. « Licet sit possibile potentiæ, non est possibile justitiæ, talem condi hominem qualis modo nascitur. »

3. *Id.*, c. III, § 2, col. 613. « Hæc duo distingenda sunt: concupiscentiæ subjectionem datam primo homini ex exigentia rei creatæ vel ex pura decentia. Primum negatur, alterum a nobis asseritur... non rigorosum debitum in natura humana fundatum intellexit, sed ex decentia solius creatoris derivatum. »

L'impossibilité de la création dans l'état de nature pure et, par suite, l'élévation à l'état surnaturel ne sont donc pas une exigence naturelle de la créature, mais une convenance morale pour Dieu.

Belleli et Berti traitèrent au contraire, de façon tout à fait didactique et technique, la question de l'exigence naturelle du surnaturel. La création de l'homme dans l'état de nature pure, c'est-à-dire ne recevant de destination effective qu'à une fin naturelle, est pratiquement impossible. C'est une loi providentielle et de justice que la créature doit recevoir de Dieu tout ce qui lui est nécessaire pour qu'elle puisse atteindre sa fin : créée à l'image de Dieu, elle ne saurait trouver de repos tant qu'elle ne parvient pas à contempler son divin modèle ; tant qu'elle en est empêchée, elle est dans la souffrance. Or, cette fin dépasse de beaucoup les forces naturelles : c'est donc en vertu d'une loi de la Providence et de la Justice divine que sont dus à la nature les moyens surnaturels nécessaires pour atteindre cette fin : en deux mots, Dieu, ayant assigné à terme dernier de l'activité humaine la vision béatifique, se doit à lui-même, à sa providence, de donner à sa créature les secours nécessaires pour y parvenir[1].

1. Belleli, *Mens Augustini de statu creaturæ rationalis ante peccatum* (Anvers, 1711), lib. III, cap. viii, passim.

Noris avait dit : il n'est point convenable que l'homme soit créé dans l'état de nature pure; ses deux successeurs écriront : cela n'est point conforme à la loi providentielle. On voit en quoi leur pensée était semblable. Un théologien de leurs partisans[1] résumait ainsi la position de l'école augustinienne : « La plupart des scolastiques affirment la possibilité théorique de

« Quidquid ei creaturæ necessarium est ut beatitudinem suam consequatur ex Lege providentiæ et justitiæ qui nil nisi rectum facere novit... — Nec sufficit ad imaginis Dei quietem et beatitudinem ut duntaxat ipsi conjugatur cognitione quæ dicitur abstractiva. Cum ergo hominis sit ita constituta natura, ut naturaliter imago Dei sit, nec nisi in Deo ipso beata esse possit, et, si a conjunctione cum exemplari suo impediatur, misera sit, magna ipsius pœna magnusque dolor, et si sempiterno mulctata exilio e regno suo suoque patrimonio, vita, hæreditate et beatitudine, ut æternum inquieta et misera sit, arceatur. Nunquam igitur sub Deo justo creatura rationalis misera esse potest si non peccet et culpa sua miseriam tanquam pœnam mæreatur... — Quoniam rationalis natura, eo ipso quod imago Dei est, excellentissimum finem habet qui ejusdem viribus longo intervallo superstat, ideo Lege providentiæ et justitiæ conditoris, eidem media supernaturalia *debentur* ad finem suum consequendum, nisi per culpam indigna adjutorio reddatur, merito hujus providentiæ et naturalis ordinationis contendimus supernaturalia media pro beatitudine consequenda *esse debita* rationali creaturæ, ut proinde natura pura repugnet. »

Cf. BERTI, *Opus de theologicis disciplinis* (Rome, 1750), lib. XII, cap. III, addit.

1. BERNENC, docteur de Sorbonne, auteur du *Systema augustinianum de divina gratia,* excerptum ex operibus RR. PP. Fulgentii Belleli et Laurentii Berti, ordinis Eremitarum Sancti Augustini, 2 t. in-8° (Lyon, 1768).

l'état de nature pure (c'est-à-dire, la création de l'homme avec une fin purement naturelle), encore qu'ils en nient l'existence de fait. Nous prétendons qu'il est impossible, non pas sans doute absolument et pris en lui-même, du point de vue de la toute-puissance divine, mais du point de vue de la convenance morale, en tant qu'il s'harmonise moins à l'infinie bonté de Dieu, à sa justice, à sa sagesse[1]. »

II

LES ACCUSATIONS PORTÉES CONTRE LES THÉORIES AUGUSTINIENNES

Cette thèse de « la nécessité morale de la vie surnaturelle » se rapprochait, au moins en apparence, des théories de Baïus et de Jansénius. On fit aux Augustiniens un procès de tendance; on les accusa « de ressusciter les erreurs de Baïus et de Jansénius[2] ». A vrai

1. Cf. *Id.*, t. I, q. x : « Statum naturæ puræ plurimi scholastici possibilem affirmant, tametsi de facto existentem negent. Contendimus nos impossibilem esse non quidem absolute in se, ex ratione omnipotentiæ divinæ, sed ex quadam decentia, quatenus infinitæ Dei bonitati, justitiæ et sapientiæ minus. »

2. Ce fut le titre même des ouvrages où ils furent attaqués. *Baïanismus redivivus in scriptis P. Belleli et Berti* et *Jansenismus redivivus in scriptis P. Belleli et Berti* (1744); l'auteur était Saléon, alors évêque de Rodez, plus tard

dire, il y avait entre eux certains points de contact, sinon même de superficielles ressemblances.

Baïus, en effet, ne connaît pas en l'homme deux ordres d'activité : la sainteté et la participation à la nature divine ne sont pas un don gratuit; si elles ne sont pas partie essentielle de la nature humaine dans son état strict, au moins sont-elles requises par la nature intégrale : cet état d'intégrité de la nature humaine s'entend non pas seulement de l'être complet, mais du bien-être de la nature, de l'état dans lequel elle possède tous les biens sans lesquels elle serait malheureuse. Or, cet état d'intégrité et de bien-être est la condition première et fait partie de la constitution de la nature humaine. La participation à la vie divine, parce qu'elle est requise pour le bien-être de la nature, fait donc partie de la nature humaine intégrale ; il y a, dans la nature humaine intégrale, une exigence du surnaturel[1]. C'était aller contre

archevêque de Vienne. Il revendique lui-même la paternité de ces deux volumes, publiés d'abord sans nom d'auteur, dans son Instruction pastorale de 1750, dont il sera question plus loin.

1. Baïus, *De prima hominis Justitia* (Cologne, 1696), cap. vi : « Primæ creationis imaginem, non supernaturalem et indebitam fuisse humanæ naturæ dignitatem, sed potius naturalem hominis sanitatem, ad integritatem ejus pertinentem... » Et cap. ultim. « Naturale non causæ aut originis suæ comparatione dicitur, sed rei cui sic inest ut ad natura-

l'enseignement de l'Eglise affirmant que la vocation à une vie surnaturelle est un don gratuit de la libéralité divine, une grâce indépendante de l'acte créateur.

Successivement saint Pie V, par la bulle *Ex omnibus afflictionibus* (1er oct. 1567), Grégoire XIII, par la bulle *Provisionis nostræ*, (29 janv. 1579), et Urbain VIII, par la bulle *In Eminenti* (6 mars 1641), condamnèrent, parmi beaucoup d'autres, les propositions suivantes, qui paraissent bien reproduire exactement la théorie baïaniste :

N° 21. L'élévation et l'exaltation de la nature humaine à la participation de la nature divine a été due à l'intégrité de sa condition première, par suite elle est naturelle et non surnaturelle.

N° 26. L'intégrité de la création première ne fut pas une élévation gratuite de la nature, mais sa condition naturelle[1].

lem ejus integritatem pertineat sitque ejus absentia malum... Quapropter primi hominis justitia... illi naturalis fuit, quia sic ad ejus integritatem pertinebat, ut sine ea non possit (natura) salva existere miseriaque carere... sed generaliter quæcumque ad rei integritatem pertinent sic, ut sine illis omnino esse non posset aut bene esse non posset maloque carere... »

1. Voici le texte des propositions condamnées : il est facile de le rapprocher des textes mêmes de Baïus :

N° 21. « Humanæ naturæ sublimatio et exaltatio in consortium divinæ naturæ debita fuit integritati primæ condi-

Jansénius s'était efforcé de s'exprimer avec plus de réserve. Il admet le caractère strictement surnaturel de la grâce : elle est naturelle en ce sens qu'elle est harmonieuse à la nature, mais non point en tant qu'elle fait partie de la nature; car, si la nature humaine n'a pas de droits stricts à la recevoir, il y a certaines convenances qui, à vrai dire, ne découlent point des droits de la nature, mais des attributs divins de bonté, de libéralité[1]. Pour

tionis et proinde naturalis dicenda est et non supernaturalis. » DENZINGER, n° 901.

N° 26. « Integritas primæ creationis non fuit indebita naturæ humanæ exaltatio, sed naturalis ejus conditio. » DENZINGER, n° 906.

Il y aurait encore à citer les propositions 1, 5, 7, 11, 23, 24, etc., qui plus ou moins ouvertement renferment la même théorie.

1. C'est au second tome de son *Augustinus* (Louvain, 1640) et dans le *De statu puræ naturæ* que Jansénius s'est expliqué sur sa conception de l'état de pure nature. Voici quelques-unes de ses assertions, lib. I, cap. xv : « Beatitudo sempiterna, ita et via ad illam charitas Dei, omnes vires naturæ superat, ita videlicet ut quamvis utraque sit actio creaturæ, neutra tamen ex principiis naturæ aut facultatibus aut naturalibus ullis adjutoriis fluere possit, sed eam Spiritus sanctus supra omnes vires naturales creaturæ per gratiam operari debeat... Et quidem non esse eo sensu naturalem quia sit pars naturæ, nimis manifestum est. » Cette béatitude peut être dite naturelle, mais en un autre sens très limité : « Dilectionem Dei dici posse creaturæ rationali naturalem primo ex parte rationis..., secundo... ex parte appetitus..., etsi natura neque quod dictat neque quod appetit sibi ipsa dare possit. » Voici donc en quel sens doit s'entendre

lui, il n'y a donc pas dans la nature d'exigence stricte à son élévation au surnaturel, mais une convenance morale. La vocation de l'homme à une destinée surnaturelle reste, en un sens, un don gratuit de Dieu.

Clément XI, dans la Constitution *Unigenitus*, (8 sept. 1713), devait solennellement condamner la proposition tirée des ouvrages d'un disciple de Jansénius, l'oratorien Quesnel : « La grâce d'Adam (c'est-à-dire la grâce accordée au premier homme), est une suite de la création, elle était *due à la nature saine et intègre.* »[1] Vers la fin du XVIII[e] siècle, Pie VI, par la Constitution *Auctorem fidei* (28 août 1794), en condamnant les assertions du pseudo-concile de

cette convenance, cf. *idem,* lib. I, cap. XX : « Ut magis ratio gratiæ elucescat, considerandum est gratiæ propriissime dictæ non repugnare debita quælibet seu connaturalitates, decentias et congruentias et æquitates quæ oriuntur ex aliis capitibus quam jure creaturæ... Sæpe namque contingit ut aliquid sibi ipsi suisque attributis Deus debere dicatur, non solum justitiæ, sed etiam clementiæ, fidelitati, magnificentiæ, sapientiæ, cæterisque attributis omnibus, ipsi denique misericordiæ et liberalitati, quæ *quam maxime gratuitæ sunt operationis.* » Il semble donc bien que Jansénius, tout en admettant la convenance morale de cette vocation surnaturelle, maintenait cependant sa gratuité. C'est ce tempérament sans doute qui lui a valu de n'être pas condamné sur ce point, au moins directement.

1. N° 35 : « Gratia Adami est sequela creationis, et erat debita naturæ sanæ et integræ. » Cf. DENZINGER, *Enchidirion*, n° 1250 (9[e] édit., 1900).

Pistoie, devait définitivement préciser la doctrine de l'Eglise. La proposition « affirmant que cet état (l'élévation à la vie surnaturelle) est une suite de la création, qu'il est dû en vertu d'une exigence naturelle et de la condition de la nature humaine, et non point un bienfait gratuit de Dieu, est fausse, déjà condamnée dans Baïus et Quesnel, erronée, favorisant l'hérésie pélagienne[1] ».

Ainsi on ne saurait dire, sans aller contre la doctrine de l'Eglise, qu'il y a, dans la constitution essentielle de la nature, une *exigence réelle et stricte d'une surnature*. Quant à savoir s'il y a une *convenance morale* entre la nature et la destinée surnaturelle, l'Eglise ne se prononçait pas, et, condamnant la théorie de Jansénius sur d'autres points, elle se taisait sur cette question[2]. Telles étaient donc les pro-

1. N° 16 : « Doctrina Synodi... quatenus innuit statum illum sequelam fuisse creationis, debitum ex naturali exigentia et conditione humanæ naturæ, non gratuitum Dei beneficium ; falsa, alias damnata in Baio et Quesnellio, erronea, favens hæresi pelagianæ. » Cf. DENZINGER, *id.*, n° 1379 (9e édit., 1900).

2. Toutes les condamnations de l'Eglise portent en effet sur le « debitum naturæ », sur l'exigence stricte de la nature, qui de fait est en contradiction directe avec la gratuité du surnaturel. La convenance morale n'est visée nulle part. Il semble même, dans la Constitution *Auctorem fidei*, que la condamnation rappelant les erreurs antérieures de Baïus et Quesnel ait intentionnellement omis le nom de Jansénius ; admettant une convenance morale et, par suite, maintenant

positions de l'erreur et l'enseignement officiel de l'Eglise vers le temps où écrivaient les augustiniens Belleli et Berti. On voit maintenant en quoi leur critique anonyme était fondée ou non à les accuser de ressusciter les erreurs de Baïus et de Jansénius, et sur quels points on pouvait établir entre leurs théories et les propositions condamnées des rapprochements plus ou moins justifiés, mais auxquels il est toujours dangereux de donner occasion.

III

LA DÉFENSE DE L'ÉCOLE AUGUSTINIENNE

Le P. Berti se charge de légitimer l'attitude et les positions de son école[1] : il faut convenir,

la gratuité du surnaturel, il évitait ainsi l'erreur où était tombé Baïus et que devait rééditer Quesnel, et, sur ce point, comme je l'ai fait remarquer plus haut, échappait à une censure doctrinale directe. Mais peut-être sa thèse n'était-elle pas sans comporter des conclusions hétérodoxes.

1. C'est en effet le P. Berti qui défendit lui et son confrère, mort déjà depuis cinq ans (1742) : Augustinianum systema de gratia ab iniqua Baiani et Janseniani erroris insimulatione vindicatum, sive refutatio librorum quorum titulus Baïanismus et Jansenismus redivivi in scriptis PP. Belleli et Berti, eodem qui secundo loco insimulatur auctore. (Romæ, apud Salvionem, typographum vaticanum, 1747.) Et quelques années plus tard, dans le *Augustini quæstionum de scientia Dei necnon de gratia Redemptionis dilucidatio* (Bassano, 1766).

à son éloge, qu'il expliquait sa pensée avec une loyauté parfaite, sans réticence aucune. Ceux qui enseignent que la créature raisonnable a été, en vertu de l'acte créateur, effectivement ordonnée à la vision intuitive, peuvent-ils être accusés de baïanisme[1] ? La question certes était posée avec une netteté parfaite ; la défense ne manquait point d'habileté.

***

Il s'appuyait tout d'abord sur l'enseignement presque unanime des théologiens de l'Ecole.

Tous, ou presque tous, ont enseigné qu'il y a dans la nature humaine, un appétit inné, c'est-à-dire une tendance naturelle à la vision béatifique ; il pouvait citer, non sans parfois forcer le sens de certains passages, les textes de saint Thomas (*Sum. théol.*, q. XII, art. I, et *Contra gent.*,

1. Cf. *Aug. systema de gratia vindic.* (Rome, 1747), diss. II, cap. I, § 6 : « Propterea quod theologus noster doctissimus ac præstantissimus propugnaverit creaturam rationalem, quæ ad Dei imaginem condita est, debuisse ordinari in visionem Dei intuitivam, ideoque mediis ad hanc obtinendam necessariis fulciendam ornandamque fuisse, attenta Dei providentia, quæ nulli creaturæ denegat quidquid necessarium illi est ad finis sui consecutionem, breviter idcirco expendendum est, num qui docent revera creaturam rationalem ordinandam fuisse ad intuitivam Dei visionem in illa Baïani erroris portenta... prolabantur...

cap. L), de Soto, dans son traité de *Natura et gratia* (lib. I, cap. IV, n° 8), de Suarez, *De gratia* (in præm. cap., n° 6), mais surtout de toute l'école scotiste, à la suite de Scot lui-même[1]. Il pouvait résumer son argument d'autorité dans cet aveu de Molina, dont on ne suspectera pas le témoignage : « la doctrine plus commune des scolastiques affirme qu'il y a en nous une tendance naturelle à ce qui est notre béatitude particulière : aussi bien, celle-ci (c'est-à-dire la vision béatifique) est-elle notre fin naturelle, non pas quant à l'obtention effective, — à ce point de vue elle est surnaturelle de l'aveu de tous —, mais quant à notre tendance naturelle et à notre puissance passive[2] ». Et Bellarmin, de sa haute autorité, venait confirmer qu'il n'est pas indigne de la nature de l'homme d'avoir une tendance, une inclina-

1. On trouvera la plupart des textes qu'il énumère dans les deux articles précédents. Il m'a paru inutile de les citer à nouveau : le sens, du reste, qu'il leur donne n'est pas toujours d'une rigoureuse littéralité.

2. MOLINA, S. J., *Comment.*, *in primam partem*, q. XII, art. I, disp. III. « Communior scholasticorum sententia asserit in nobis inesse appetitum naturalem ad beatitudinem in particulari, atque, ea de causa, illam dicendam esse finem nostrum naturalem, non quoad assecutionem ac simpliciter, — ea enim ratione omnes fatentur dicendum esse simpliciter finem nostrum supernaturalem, — sed quoad appetitum et potentiam passivam. »

tion naturelle vers un but qu'elle ne saurait atteindre que par le seul secours surnaturel[1].

Ainsi, c'est un fait acquis, l'Ecole enseigne communément que la fin réelle, le terme des tendances innées de la nature humaine, est la vision intuitive; c'est une fin surnaturelle qui réalise les aspirations innées de la nature humaine. Sur ce premier point, les augustiniens n'ont fait autre chose que de reprendre la tradition constante de l'Ecole, et on ne saurait les suspecter de baïanisme : la thèse de Berti était jusque là inattaquable[2].

1. BELLARMIN, *De gratia primi hominis*, lib. I, cap. VII : « Neque est... hominis natura indignum ut naturaliter appetat quod nonnisi supernaturali auxilio consequi valeat. » *Disp. de controversiis*, t. IV, 1er cont. (Ingolstad, 1601).

2. Cf. *Aug. syst. de gratia vindic.*, disp. II, cap. I, § 6 : « Quare cum appetitus ille innatus defendi possit atque, eodem Suarezio fatente, defendatur a Scoto, Durando, Soto aliisque, imo, haud repugnante Molina, communi scholasticorum sententia, beatitudo in particulari sit finis ultimus rationalis creaturæ ac finis, supernaturalis quidem quantum attinet ad consecutionem, naturalis vero quantum pertinet ad inclinationem et appetitum... » Cf. § 6, n° 8 : « Quid, obsecro, docent augustiniani theologi, dum aiunt statum puræ naturæ impossibilem, nisi creaturæ rationalis finem ultimum esse Deum, hujusque intuitivam visionem : hunc finem, naturalem esse quoad inclinationem atque appetitum ejusdem rationalis creaturæ, et supernaturalem quantum ad consecutionem et ad media quibus acquiritur. »

***

Où sa théorie devenait plus délicate et où il était plus difficile de le suivre, c'était dans les conséquences qu'il tirait de cette assertion initiale. Puisque la vision intuitive est la vraie fin dernière de l'homme, en ce sens au moins qu'elle est le terme ultime de ses tendances naturelles, — « est finis ultimus quoad appetitum », — il est conforme aux lois de la divine providence qu'elle reçoive de Dieu les moyens d'y parvenir. Dieu en effet, en vertu de sa providence, ne saurait refuser à ses créatures les moyens d'atteindre leur fin. Or, la grâce surnaturelle est nécessaire pour atteindre cette fin qui est surnaturelle — « quoad consecutionem » —[1]. Donc Dieu, en vertu de la loi de la providence divine, est tenu d'accorder à sa créature la grâce surnaturelle : le don du surnaturel est moralement obligatoire pour Dieu, en vertu de sa providence ; la formule du cardinal Noris

1. *Syst. Augustin. de gratia vindic. Ibid.*, n° 5 : « Quare cum appetitus ille defendi possit... consequens est deberi spectata providentia, quæ singulis rebus media ad finem assequendum necessaria suppeditat, ipsi creaturæ rationali donum gratiæ, sine quo nunquam posset ad beatitudinem pervenire ; tametsi eadem gratia non debeatur tanquam pars, proprietas aut qualitas spectans ad constitutionem conditionemque naturæ ut commentus est Baïus. »

était qu'il y a une convenance morale à l'accorder. On voit combien les deux théories étaient semblables ; — Berti se croyait en droit de les unir : « les secours surnaturels sont dus soit en vertu d'une loi providentielle, comme le prétend Belleli, soit en vertu d'une convenance, comme l'enseigne Noris ». Pour les deux théories, du reste, ce n'est pas directement de la nature humaine, de sa constitution essentielle, que découle le droit au surnaturel, il n'y a pas dans la nature d'exigence stricte du surnaturel : ce sont des raisons de convenance qui font à Dieu l'obligation morale de l'accorder : elles sont tirées des attributs de Dieu et non du droit de la créature. La gratuité du surnaturel reste donc sauvegardée.

Mais, il faut l'avouer, c'est sur sa responsabilité qu'il devait prendre le bien-fondé de cette déduction ; elle n'engageait que lui seul. Les théologiens de l'Ecole, en effet, n'admettaient aucunement que de cette tendance innée vers la vision surnaturelle découlât une exigence quelconque : cette aptitude n'entraînait aucune coordination directe entre la nature et le surnaturel. Peut-être en cela avaient-ils manqué de logique avec leurs principes : c'était au moins l'avis formel de Suarez. « A mons sens, ils ne sont pas assez logiques avec eux-mêmes ceux qui, tout en admettant cet appétit, nient qu'il

n'ait eu pour l'homme un droit connaturel d'être créé pour cette fin. Il me semble qu'il y a un grave inconvénient à l'admettre, et pour cela je nie l'existence de cette tendance[1]. » Ne voulant pas admettre la conséquence dont il voyait la logique irréfutable, il refusait à admettre le principe. Et ce n'étaient pas d'autres raisons qui avaient poussé Ripalda à combattre, avec non moins de véhémence, l'existence dans l'homme d'une tendance innée au surnaturel[2]. Que les scolastiques aient été illogiques, il se peut ; ce n'était pas cependant une raison pour mettre à leur compte une conclusion qui pouvait bien découler de leur théorie, mais qu'ils n'avaient point eux-mêmes tirée, ni peut-être aperçue. Certaines conclusions, surtout dans l'abstrait, dépassent souvent les principes d'où elles paraissent sortir. Saléon, l'impitoyable

1. Suarez, *De gratia*, t. I, prolog. IV, *De statibus humanæ naturæ*, cap. 1, n° 22 : « Censeo non satis consequenter loqui, qui ponentes illum appetitum, negant esse homini connaturaliter debitum creari propter illum finem ; hoc autem concedere, censeo esse magnum inconveniens et ideo talem appetitum dari nego », et n° 20 : « Appetitus naturalis non est frustra et ideo ad auctorem naturæ pertinet providere media quibus ille appetitus satiari possit ; ergo hoc genus providentiæ esset debitum tali naturæ. »

2. Cf. Ripalda, *De Ente. supernaturali* (Palmé, 1870), lib. I, disp. VIII. An dona supernaturalia sint supra appetitum innatum naturæ, sectio IV, n° 23. Exterminandus est appetitus innatus (*sic*).

censeur de l'augustinianisme, était donc dans son droit en reprochant à Berti de s'essayer à placer sous le patronage des théologiens de l'Ecole ses propres sentiments[1]. Les scolastiques ont attribué à la nature une simple aptitude naturelle à recevoir le surnaturel; Berti pense que le don du surnaturel est moralement obligatoire, eu égard aux lois providentielles.

Il faut, pour être juste, reconnaître que la seconde assertion dépasse notablement la première.

IV

L'ORTHODOXIE DES THÉORIES AUGUSTINIENNES?

Prise en elle-même et mise au compte du seul P. Berti, que fallait-il penser de sa théorie? Ressuscitait-elle vraiment le baïanisme ou s'accordait-elle au contraire avec les doctrines de l'Eglise sur la gratuité du surnaturel?

1. Instruction pastorale de Mgr l'Archevêque et comte de Vienne (sans nom d'imprimeur, 1750). Article 4. De l'impossibilité de l'état de nature pure, § 7 : « Le P. Berti ne peut tirer aucun avantage en faveur de son système du sentiment des théologiens qui pensent que la créature raisonnable en tant que créature raisonnable, a un désir naturel de connaître Dieu... Les scotistes eux-mêmes n'entendent autre chose que la capacité purement passive de recevoir cette béatitude. » Voyez plus haut, ch. I, école thomiste, et ch. II, école scotiste, ce qui est dit des théories de l'École à ce sujet.

Sur ce point, la critique de son épiscopal censeur était certainement inexacte et injuste. L'archevêque de Vienne prétend, en effet, que la théorie augustinienne attribue à la nature une exigence et un droit strict au surnaturel. « Au lieu de se borner à une simple décence, qui pourrait donner lieu de présumer de la libéralité de Dieu la destination de la créature raisonnable à la béatitude éternelle et la grâce nécessaire pour pouvoir y arriver, il assure qu'il fallait que cela fût ainsi, « oportebat »... On ne peut dire en termes plus formels que Dieu n'aurait pu, sans injustice et sans se rendre coupable d'une perversité, ne pas destiner une créature raisonnable à la vision béatifique... Cette dette *ex lege providentiæ* est une vraie dette, une dette en vertu de laquelle Dieu aurait été obligé de donner la grâce. Ni Jansénius ni Quesnel n'ont rien dit de plus fort[1]. » Il faut bien convenir que le critique outrait singulièrement la théorie augustinienne. Baïus et Quesnel avaient regardé la vocation surnaturelle comme la condition naturelle de l'homme et comme une exigence stricte de la nature; le P. Berti avait formellement répudié pour son compte cette théorie : il nie expressément que cette « exigence du surnaturel soit partie constitutive de la na-

1. Cf. Lettre past., *op. cit.*, p. 75.

ture » et un droit strict et rigoureux ; il affirme en plusieurs occasions, et très explicitement, qu'il ne s'agit que d'une convenance morale, et il oppose cette nécessité providentielle à l'exigence et à l'obligation rigoureuse dont avait parlé Baïus[1].

Les critiques de son censeur ne portent donc pas : le système augustinien ne comporte que la convenance morale du surnaturel. Mais cela même est-il admissible ?

Encore que l'on puisse ne pas partager son opinion, on ne saurait cependant prétendre qu'elle soit en contradiction avec l'enseignement de l'Eglise. Seule est à condamner la prétention d'attribuer à la nature l'exigence stricte du surnaturel et il ne s'agit ici que de convenance morale. L'archevêque de Vienne lui-même reconnaissait qu'une « simple décence — et c'est bien la véritable théorie de Berti — aurait pu donner lieu à présumer la grâce de la libéralité de Dieu[2] ». Elle sauve-

1. Cf. Berti, *op. cit*, diss. II, c. 1, § 6, nº 5 : « Consequens est deberi, spectat a providentia... ipsi creaturæ rationali donum gratiæ, tametsi eadem gratia non debeatur tanquam pars, proprietas aut qualitas spectans ad constitutionem conditionemque naturæ, ut commentus est Baius. »

2. Saléon, Lettre pastorale, p. 75 : « Au lieu de se borner à une simple décence qui pourrait donner lieu de présumer de la libéralité de Dieu, la destination de la créature raisonnable à la béatitude éternelle et la grâce nécessaire pour pouvoir y arriver. »

garderait, en effet, le caractère de don gratuit du surnaturel. Un savant théologien du XVIIe siècle, le jésuite Récupitus, ne l'avait-il pas concédé en termes formels? « il est convenable que la nature soit ordonnée au surnaturel[1] ». Aussi bien les théologiens de cette époque distinguent-ils parfaitement entre la théorie baïaniste et la thèse augustinienne. S'ils déclarent la première condamnée par l'Eglise, ils affirment seulement de la seconde qu'elle n'est pas conforme à l'enseignement commun[2]. Fait plus direct et plus probant, Benoît XIV, malgré les sollicitations de Saléon, archevêque

1. J. C. Recupitus (1569-1647), lib. VI. *De Vertiale*, quæst. 1, cap. III : « Concedo felicitatem naturalem hominis, quæ habetur per contemplationem abstractivam primæ causæ, esse imperfectam; et ideo conveniens fuisse ut ordinaretur ulterius ad cognitionem ejus intuitivam quæ complementum esset beatitudinis naturalis. »

2. Ainsi Billuard, qui réfute longuement (tract *De Gratia*, art. 2, page 31-48) les augustiniens, sans les nommer, distingue bien leur opinion de celle de Baïus et, après avoir exposé la réfutation de Baïus, il montre, page 36, en quoi ces distinctions de puissance en Dieu ne sont guère admissibles.

Le P. Gratry, dans sa *Connaissance de Dieu* (t. II, notes 421-435, Douniol, 1903) a fait, de cette question, un bon exposé, mais dont les détails ne sont pas toujours exacts; il admet pleinement la position de Berti, il a, du reste, des aperçus intéressants qui, précisés, peuvent être féconds. On trouvera surtout dans les articles cités plus haut d'E. Portalie et X. Le Bachelet sur l'*Augustinisme* et sur Baïus des renseignements historiques précieux.

de Vienne, laissa paraître la défense de Berti à l'imprimerie même du Vatican; dans sa lettre à l'Inquisition d'Espagne, il affirme que les œuvres de Noris ne contiennent aucune assertion entachée de l'erreur baïaniste[1]; donc au moins la théorie de Noris, affirmant « la convenance » de la vocation à une destinée surnaturelle, serait sauve de tout soupçon. La thèse même de Berti paraît aussi en être exempte : son apologie, parue à Rome à l'imprimerie vaticane, est munie d'un tel luxe d'approbations ou d'« imprimatur[2] » que vraiment

1. « Ex his colligere poteris Baianismi et Jansenismi notam Norisio impositam novam non esse, eam repetiis solemnibus romanis judicis fuisse penitus eliminatam, nec licuisse hispanicæ inquisitioni eam iterum in controversiam vocare. » Le Clerc de Beauberon (1740-1790), dans son traité *De homine lapso et reparato,* a publié intégralement cette lettre de Benoît XIV du 31 juillet 1748. Cf. MIGNE, *Curs. theol.*, t. X, col. 1131-1135 (Paris, 1839). Le traité, du reste, de Le Clerc est tout rempli d'allusions à ces querelles de baïanisme et d'augustinianisme. Noris est cité à chaque instant.

2. Le P. Berti a jugé utile de faire précéder son *August. syst. vindicatum* de toutes les approbations données. Je me borne à citer les principales; celle du P. Gioia, général des Ermites de Saint-Augustin : « Promovendorum ad episcopatum examinator »; Ph. Lipperi de Cardoneano : « S. C. Indicis et Universæ inquisitionis qualificator ». Voilà pour les approbations, et voici pour les imprimatur : F.-M. de Rubeis, archiepiscopus Tarsi, vicesger., et F.-A.-N. Ridolfii, O. P. « Sacri palatii apostoli magister ». Il est donc tout à fait exact de dire que cette doctrine a pu être soutenue sans que les autorités officielles de l'Eglise, dans leur

nous aurions mauvaise grâce à nous montrer plus exigeants. Si ceux qui ont dans l'Eglise la charge de l'examen doctrinal n'ont pas jugé que cette théorie pût être condamnée, de quel droit en déciderions-nous autrement? Benoît XIV l'écrivait dans sa lettre : « Comme leur opinion n'a jamais jusqu'ici été condamnée par le Siège apostolique, il n'est personne qui ne voie que nul ne peut prétendre les obliger à l'abandonner[1]. »

Au reste, l'Encyclique *Pascendi* vient de

jugement privé, aient pensé qu'elle était en contradiction avec la foi chrétienne. Au reste, dans son Introduction à sa Lettre pastorale de 1750, Saléon avoue mélancoliquement qu'il a envoyé son *Baïanismus et jansenismus redivivus* à Benoît XIV, qu'il n'en a reçu qu'une réponse dilatoire et que, peu après, a paru, à Rome, la défense de Berti.

1. A propos du système augustinien sur la conciliation de la grâce et de la liberté humaine, Benoît XIV dit expressément : « Augustiniani traducuntur tanquam sectatores Baii et Jansenii..., cumque eorum sententia usque adhuc a sede apostolica damnata non sit, nemo est qui non videat a nullo prætendi posse ut a suâ sententiâ discedant. » Je n'oserai pas étendre à toute la théorie augustinienne cette approbation tacite d'un point spécial; cependant Benoît XIV n'aurait pas parlé ainsi en 1748, après la publication du *August. syst. vindic.* et les attaques de Saléon, si la théorie lui avait paru suspecte de baïanisme, tout au moins aurait-il fait des réserves, indiquant que son approbation ne couvrait que Noris et sur une question particulière. Au contraire, Benoît XIV la formule de façon générale, l'étendant à tous les augustiniens. Cette lettre de Benoît XIV est à lire en son entier. De plus, une Commission théologique spéciale innocentera Berti en 1756.

trancher définitivement la question et dans le sens indiqué ici. — Tout en niant l'existence dans la nature, au regard de l'ordre surnaturel, d'une vraie et rigoureuse exigence, elle reconnaît qu'il est légitime d'admettre « une capacité et une convenance », et proclame que ceci est la doctrine traditionnelle de l'apologétique[1].

1. L'Encyclique *Pascendi* distingue les partisans de la héorie de l'immanence et les partisans de la méthode; pour ces derniers, elle blâme ceux qui emploient la méthode « avec si peu de retenue qu'ils paraissent admettre dans la nature humaine au regard de l'ordre surnaturel... une vraie et rigoureuse exigence »; elle reconnaît, dans la nature, l'existence « d'une capacité et d'une convenance, choses que, de tout temps, les apologistes catholiques ont eu soin de mettre en relief » (p. 57, édition des *Questions actuelles*). Il s'agit ici de la nature considérée dans son état de nature pure, et abstraction faite de la destinée surnaturelle, à laquelle, dans son état concret et historique, elle a été élevée.

CHAPITRE QUATRIÈME

L'UTILISATION DE LA THÉORIE SCOLASTIQUE

LE SENS ET LA PORTÉE PRÉCISE DE SON ENSEIGNEMENT

Le problème des rapports de la nature et du surnaturel nous apparaît donc comme une très vieille question ; c'est de tout temps qu'il s'est présenté à l'esprit de ceux qui réfléchissent ; la nature de ces relations n'avait pas échappé à l'esprit scrutateur des théologiens de l'Ecole et loyalement ils en avaient abordé l'étude. Dans quelle mesure la solution qu'ils y ont apportée peut-elle nous être une utile lumière dans nos recherches actuelles? C'est ce qu'il faut maintenant examiner, en analysant séparément les points sur lesquels il convient d'adopter les positions de la théologie scolastique et ceux sur lesquels il est possible d'ajouter des précisions nouvelles à son enseignement.

I

CE QUE L'APOLOGÉTIQUE DOIT CONSERVER DES THÉORIES SCOLASTIQUES

Et d'abord, voici comment, sur cette question du surnaturel, se pose le problème que doit résoudre l'apologétique et se formule l'erreur qu'il faut combattre. Aux yeux d'un observateur attentif, il apparaîtra que l'incroyance religieuse affecte une double position vis-à-vis de la révélation surnaturelle qu'est le catholicisme. D'après les uns, l'homme se suffit à lui-même pour organiser sa vie intellectuelle et morale : c'est la forme la plus grossière du naturalisme rationaliste, aujourd'hui bien démodé. D'autres ont une philosophie moins simpliste et plus profonde, de prime abord plus séduisante, et partant plus dangereuse. Le fait religieux n'est ni à nier ni à dédaigner : il fait partie de la vie humaine ; il est cette vie même dans ce qu'elle a de plus intime et de plus profond ; il est la prise de conscience de tout ce qui est, en nous, l'action du divin. La révélation n'étant que la manifestation, dans la conscience humaine, des forces qui nous portent vers une fin supérieure, la religion devient l'expression de ce mouvement

d'âme, la prise de conscience de ces tendances. Ainsi la religion entière se ramène à un phénomène purement intérieur et exclusivement subjectif; aucune action extérieure ne peut s'imposer à nous du dehors que nous devions introduire en nous; notre vie religieuse est le produit de notre activité intérieure, comme elle en est l'expression; le catholicisme est, de toutes les formes religieuses, une des plus parfaites, répondant aux postulats immanents de notre activité intérieure. Telle est la doctrine moderniste de l'immanence.

En face de cette théorie, quelle doit être la position de l'apologiste ? Suffit-il d'établir simplement que le catholicisme est de fait une révélation extérieure, s'imposant à l'acceptation librement consentie ? Sans doute, *tel est le terme final auquel doit nécessairement aboutir toute apologétique ;* mais il est auparavant une tâche qui s'impose, celle de prouver directement que cette prétention de resteindre à soi-même toute la vie religieuse est philosophiquement inadmissible, que l'homme ne saurait se suffire à lui-même, parce que « l'action de l'homme passe l'homme », comme parle Pascal ; la vie humaine ne se termine pas à elle-même, l'homme doit recevoir « du dehors » la lumière et la force qui lui sont nécessaires pour vivre.

§ 1.— L'utilisation des thèses scolastiques[1]

C'est ici qu'il faut montrer combien, en reprenant ce délicat problème, nous nous sentons en harmonie de pensée avec ceux qui, durant la période scolastique, en ont abordé l'étude et combien nous n'avons, pour résoudre ces questions, qu'à nous inspirer des principes fournis par la philosophie et la théologie de l'Ecole. Cela est moins étonnant qu'il ne paraît de prime abord : la pensée philosophique que saint Thomas devait combattre avait plus d'un trait de ressemblance avec celle que nous analysions tout à l'heure[2]. En face du naturalisme panthéiste qui faisait le fonds de la philosophie arabe, son effort de philosophe et de théologien consistait à prouver que

1. Sur l'utilisation de cette théorie, j'adopte pleinement les vues si suggestives de A. DE POULPIQUET : Quelle est la valeur de l'apologétique interne? (*Revue des sciences phil. et théol.*, juillet 1907, p. 449-473.) Les articles du P. GARDEIL sur la crédibilité et l'apologétique, dans *Revue Thomiste*, surtout nov.-déc. 1906, contenaient nombre de remarques qui, introduites dans l'apologétique, en rajeuniraient singulièrement le cadre, tout en la maintenant dans les limites d'une sage prudence. Ces articles ont été réunis en volume. (Cf. P. GARDEIL, *La crédibilité et l'apologétique*, Gabalda, 1908.)

2. C'est ce que fait remarquer le P. BAINVEL dans *Nature et surnaturel* (ch. IV, p. 145, note 1).

l'homme ne saurait limiter à son activité naturelle sa puissance de connaître et de désirer : rien de créé ne peut le satisfaire et sa fin dernière ne peut être qu'une fin surnaturelle. Il s'agit donc de déterminer le rapport qui lie, sans les confondre, la nature et le surnaturel : d'une part le surnaturel nous est moralement nécessaire pour atteindre notre fin naturelle ; d'autre part, dans l'état actuel de la nature humaine, il nous est absolument nécessaire pour connaître et réaliser notre fin réelle et dernière, qui est surnaturelle.

Ce sont ces mêmes thèses dont il faut reprendre la démonstration, en les envisageant peut-être à un point de vue un peu différent.

A dire vrai, il semble qu'il y ait eu, parmi les apologistes du début du XIX[e] siècle, une tendance à considérer la première de ces thèses sur « la nécessité morale du surnaturel » comme suffisant à la préparation psychologique de l'incroyant. Voici pourquoi : ç'a toujours été, en effet, la destinée de l'apologétique de s'adapter aux préoccupations de ceux auxquels elle s'adresse et de tenir compte de l'aspect sous lequel la question religieuse se présente aux consciences. Or, durant le XVIII[e] siècle avec la philosophie déiste, soit anglaise, soit française, et, durant les débuts du XIX[e] avec la philosophie éclectique, à laquelle l'élo-

quence de Victor Cousin devait communiquer un certain prestige, la religion naturelle fut comme « le lieu commun » des esprits philosophes. On admettait comme un truisme l'existence des grandes vérités métaphysiques : Dieu, l'âme, la vie morale, le devoir. On l'admettait, et l'on s'en tenait là, estimant que c'était un viatique suffisant pour une vie d'honnête homme. La révélation surnaturelle apparaissait donc comme inutile et attentatoire aux droits légitimes de la raison. En face de telles dispositions intellectuelles et morales, l'effort de l'apologiste devait consister à montrer qu'une révélation surnaturelle n'est en rien contraire aux justes exigences de la raison, et que son secours n'est pas à dédaigner pour une philosophie de la vie humaine : de là les deux thèses classiques de l'apologétique : possibilité de la révélation, nécessité morale de la révélation. Cette dernière consistait à prouver que, même pour édifier cette morale et cette religion naturelle que la philosophie reconnaissait nécessaire à la vie humaine, la raison ne pouvait guère pratiquement, étant donné son état actuel, se dispenser d'avoir recours à une révélation : celle-ci était donc moralement nécessaire. On étayait parfois cette première thèse, visant le côté intellectuel de la vie, d'une seconde, qui parallèlement lui répondait dans

le domaine moral; elle établissait la nécessité morale d'une grâce surnaturelle, destinée à aider la volonté humaine dans l'accomplissement du devoir et pour l'obtention du bien moral. Ainsi s'échafaudait dans l'apologétique la thèse qui composait la partie essentielle de l'*Introduction à la démonstration chrétienne*[1].

Faut-il le faire remarquer? Tout en étant parfaitement suffisante, étant donné l'état d'esprit de ceux qu'elle visait à convertir, cette façon de procéder comportait une lacune: elle était, sur un point, infidèle à la tradition complète de l'Ecole, et elle répondait mal aux exigences actuelles de la position du problème apologétique.

La question religieuse, en effet, avait été posée dans l'ordre naturel, la grâce intellectuelle et morale présentée comme un secours moralement nécessaire pour atteindre une fin purement naturelle. Le problème ne sortait donc pas de l'ordre surnaturel relatif ou préternaturel; la question du surnaturel strict ou absolu n'était même pas soulevée, parce que l'on n'abordait pas non plus la recherche de la vraie fin dernière de l'homme: peut-elle se

1. C'est en particulier la position prise par HETTINGER (*Biblioth. théolog. du* XIXe *siècle*, Palmé-Beauchesne, Paris, t. I, ch. 1, p. 16 et 17); la première thèse se recontre dans tous les traités de la vraie Religion, et il est inutile de les citer.

limiter à l'ordre purement naturel, ou, en fait, le terme de l'activité humaine est-il un autre ordre?

Par suite, la religion et la révélation étaient trop présentées dans leur relation avec notre fin naturelle et morale, non pas assez sous leur jour vrai et profond : elles sont le don divin d'une forme de vie qui nous est radicalement supérieure et qui dépasse toutes les exigences de la nature.

D'autre part, les éléments de la thèse de la convenance ou nécessité morale du surnaturel avaient été fournis par certains passages de la *Somme contre les Gentils*, qui montrent la nécessité pour l'homme d'être instruit sur les vérités nécessaires à sa vie; mais, à dire vrai, on avait trop oublié cette partie importante de la pensée et de la théologie de l'Ecole, où sont étudiées la vraie fin de l'homme et la nature des rapports entre le naturel et le surnaturel.

C'est la critique qu'adressait aux théologiens modernes, — il voulait parler de ceux qui écrivirent dans la première moitié du XIXe siècle, — le théologien allemand Scheeben, un de ceux qui connurent le mieux et développèrent plus à fond la doctrine de l'Ecole, surtout sur les questions de la nature et du surnaturel. « Les scolastiques ont traité avec beaucoup de soin et avec un tact parfait du carac-

tère surnaturel de la vision béatifique : ils s'en sont servi comme d'un axiome dans la théorie de la grâce. En revanche, les théologiens modernes, qui ont escamoté (*sic*) le fond et le caractère surnaturel de la grâce et de la vie chrétienne, ont complètement ignoré ce point. Abandonnant le seul côté théologique de la question, comme s'ils n'étaient que philosophes, ils se sont principalement occupés de la vocation religieuse et morale de l'homme : ils n'ont considéré la vie éternelle que comme une récompense attachée à la solution du problème moral[1] ». Le reproche fait ici aux théologiens, il faut l'adresser plutôt à certains apologistes qui eurent la tâche de déterminer la position du problème religeux : trop souvent, ils présentèrent la révélation et le surnaturel comme devant simplement nous permettre d'atteindre exclusivement notre fin naturelle; c'est là une erreur et une faute de tactique : car la révélation surnaturelle ne se présente pas à nous simplement comme un secours utile pour la réalisation de notre fin naturelle; elle est elle-même, dans son fond essentiel, l'apport surnaturel d'une vie et d'une doctrine qui dépasse la fin naturelle ; c'est

1. SCHEEBEN, *Dogmatique,* t. III, 3[e] part., ch. II, § 164, n° 702 (*Bibl. théol. du* XIX[e] *siècle,* trad. Belet, Beauchesne, Paris).

donc à introduire, en soi et dans sa vie, le surnaturel, au sens absolu du mot, que l'apologiste doit disposer les esprits et les volontés.

Cela apparaît bien plus nécessaire encore, si l'on envisage la forme particulière que revêtent, à notre époque, l'erreur philosophique et l'incroyance religieuse.

Quelle est, en effet, l'erreur subtile que nous voulons combattre, sinon celle qui pense tirer de l'âme religieuse le contenu et le développement total de ce qui constitue pour elle la religion? Et quel est le moyen de réfuter cette prétention, sinon de lui montrer que la vie religieuse ne peut être le développement de son activité immanente? La fin de l'homme, étant donné son état actuel, n'est pas en lui-même, non plus que dans aucun objet créé; il est, en lui, des désirs, des faits psychologiques, qui ne s'expliquent ni ne se suffisent par eux-mêmes : c'est *du dehors* qu'il doit attendre et recevoir ce qu'il désire et ce qui lui manque. On n'a porté le débat au cœur du sujet, que pour le forcer à sortir de soi. Ce n'est plus simplement ici une question de religion naturelle, plus ou moins vague; c'est la question très précise de savoir quelle est, dans l'état actuel, la fin dernière de l'homme, et s'il ne s'impose pas à lui, une fin que ses forces naturelles sont incapables d'atteindre, comme sa

raison naturelle est impuissante à la découvrir, mais qui reste le terme vers lequel tend son être.

Enfin, l'intensité du courant actuel d'indifférence religieuse provient de ce que l'on n'a plus assez la notion de la nécessité de la religion dans une vie humaine. Les générations modernes, avec leur esprit utilitaire et positif, ne s'intéressent qu'aux choses qui touchent aux intérêts humains et qui ont une portée pratique : c'est ce qui explique le succès et la diffusion des philosophies d'allures diverses, mais toutes de tendance pragmatiste. Or, on n'agira sur ces âmes, qu'en adaptant à leurs besoins présents[1], non certes la religion et le dogme, qui sont immuables, mais la position du problème religieux. Il faut donc leur montrer que celui qui veut vivre et qui se préoccupe de donner une fin et une règle à sa vie et à son action ne saurait se désintéresser de la question religieuse : elle se confond avec l'orientation à donner à son activité et avec le problème même de sa vie. Cette *position psychologique* du problème religieux revient à établir que la vraie fin de l'homme

1. « Cherche à voir où va le courant pour savoir dans quel sens agir. » *Le catholique d'action,* par G. Palau, S. J. (Paris, Casterman, 1908), p. 177.

ne peut se trouver que dans la religion, en dehors de la créature, en Dieu.

D'un côté comme de l'autre, c'est donc la vieille thèse scolastique sur la destinée humaine qu'il s'agit de réintroduire dans l'apologétique.

Au reste, dans la seconde moitié du XIX[e] siècle, plusieurs apologistes en avaient déjà compris la nécessité. Le Père Gratry — qui, à vrai dire, ne compte point parmi les apologistes classiques — et le cardinal Dechamps — dont on sait le rôle et l'influence doctrinale au concile du Vatican — furent les premiers à faire à cette thèse la part et la place qui lui reviennent. « Ce que nous voulons démontrer, écrit le P. Gratry, c'est la rigueur géométrique de cette proposition de saint Thomas d'Aquin que la perfection de la nature raisonnable ne dépend pas seulement de ce qu'implique sa propre nature, mais encore d'une certaine participation surnaturelle de la bonté de Dieu... Saint Thomas d'Aquin n'affirme pas seulement que la perfection de la créature raisonnable dépend d'un don surnaturel (κατ'οὐσίαν) qui lui donne la perfection de sa nature propre, il affirme encore et démontre que la créature raisonnable n'atteint sa perfection dernière que par cet autre don surnaturel (καθ'ἁγιασίον) qui élève la nature humaine au-dessus d'elle-même

à la participation de la nature divine[1]... » Le cardinal Dechamps affirme la même doctrine, avec le sens des nuances et la précision que lui vaut sa compétence théologique : « Il est « vrai que, dans l'état actuel de l'humanité, « nous avons besoin de la révélation propre- « ment dite et que celle-ci nous est ainsi « moralement nécessaire. Il est vrai aussi que, « la nature humaine étant positivement desti- « née dès son origine à la vie surnaturelle, la « révélation lui est, sous ce rapport, absolu- « ment nécessaire et qu'en vertu de l'état réel « de notre nature et de sa destination posi- « tive, il est quelque chose en nous tous qui « demande la révélation deux fois[2]. » « En prenant donc la nature humaine telle qu'elle est, avec ce que Dieu a mis en elle d'inclination à sa fin suprême, il faut dire que la révélation de cette fin et des moyens d'y parvenir lui est nécessaire et que tout ce qui est en elle le lui fait sentir. C'est ce que nous établissons[3]. » D'autres apologistes classiques et

1. Gratry, *De la connaissance de Dieu*, t. II, Rapports de la raison et de la foi, ch. iv, § ii et iii, p. 145 (Paris, Douniol, 1903. Nouvelle édition).

2. Dechamps, *Œuvres complètes*, t. I, Entretiens sur la démonst. catholique de la vérité chrétienne, Premier entretien, p. 35 (Dessain, Malines). Nous reviendrons tout à l'heure plus longuement sur la pensée du cardinal Dechamps.

3. Cf. Dechamps, *op. laud.*, Deuxième entretien, p. 135 et 136.

des plus illustres, — Franzelin, Hurter, Schanz, Brugère, Wilmers, Pesch, de Groot, — ont eux aussi frayé la route et indiqué très nettement cette thèse de la destination effective de l'homme à une fin surnaturelle, et, conséquemment, de la nécessité d'une révélation surnaturelle[1]. Il n'est que de reprendre leur théorie, en la développant.

1. FRANZELIN, *Tract. De Divina Traditione et Scriptura sacra* (Romæ, 1870). Appendice, cap. III, sect. II. De necessitate revelationis et respondentis fidei supernaturalis quoad veritates homini cognoscendas ad assecutionem ultimi finis in ordine præsenti elevationis, p. 543.

HURTER, *Theologia generalis.* Tractatus I, cap. II. De revelationis necessitate, n° 10 (Innspruck, 1901).

SCHANZ, *A Christian apology* (New-York, 1902), t. II, cap. VIII. Revelation ; Necessity of Revelation before and after Sin. — Supernatural end, p. 275-278.

BRUGÈRE, *De Vera religione* (Paris, 1888), cap. I. Observatio circa distinctionem supernaturalem late vel stricte sumpti, n° 10.

WILMERS, *De religione revelata* (Ratisbonne, 1897). L. I, cap. II, prof. 25. Ad finem supernaturalem pro rationalis naturæ conditione attingendum revelatio simpliciter sive absolute necessaria est.

PESCH. *Institutiones propedeuticæ* (Fribourg, 1903). Pars I, sect. II, n° 176. Revelatio absolute necessarie est in hypothesi ordinis supernaturalis. — Les traités de Mazella et de Lahousse renferment la même thèse. Enfin le traité DE GROOT, *Summa apologetica de Ecclesia catholica* (Ratisbonne, 1906) affirme la parenté de ces idées et de la doctrine thomiste; on verra plus loin ses assertions très explicites à ce sujet. Cette étude se borne à préconiser la réalisation pratique des théories esquissées par ces auteurs.

La question du surnaturel sera ainsi posée dans toute son ampleur et sous son véritable aspect : la révélation nous sera présentée, d'une part, comme *moralement nécessaire* pour nous conduire à notre fin naturelle, et, de l'autre, comme *positivement requise* pour nous faire atteindre à la fin à laquelle Dieu nous a effectivement destinés et qui est la fin surnaturelle.

Ce faisant, l'apologiste aura le sentiment de s'inspirer de la doctrine authentique de l'Ecole et de reporter sur son vrai terrain le problème religieux, en répondant aux difficultés actuelles.

§ 2. — **L'utilisation de la méthode scolastique**

L'harmonie, du reste, ne se borne pas à un simple rapprochement établi entre deux titres de thèses ; c'est dans la manière même dont se pose et se résout le problème que nous relevons, entre la philosophie de l'Ecole et notre position actuelle, de très étroites ressemblances. Au fond, les théologiens scolastiques ne concevaient pas d'une manière différente le rapport de la nature et du surnaturel.

S'il n'est pas indiscret de se citer soi-même, je dois mentionner que je me suis efforcé d'en offrir un modèle concret dans mon plan de conférences apologétiques, « Vers le catholicisme » (Vitte, 1908). Première série, 4[e] conférence : La position nécessaire de la question religieuse, p. 38.

Ceci, de prime abord, paraît heurter un préjugé qu'il faut ici exposer, afin de le mieux combattre. C'est en effet une opinion courante qu'il y a opposition absolue d'attitude entre la philosophie scolastique et la pensée moderne. M. E. Le Roy s'en faisait naguère l'interprète. Voici comment il décrivait ce conflit[1]. « L'erreur est de croire qu'en énonçant le principe d'immanence on puisse conserver le concept scolastique de nature. Car, dans l'espèce et du point qui nous occupe en ce moment et avec le système d'interprétation que je vise, que représente le mot nature ? « Quidquid rei definitione continetur ? » dit Hurter. (*Théol. dog.*, VIe, 11e éd. p. 266.) Ce qui implique qu'il s'agit d'une chose dont le contenu essentiel est déterminé une fois pour toutes, dont les facteurs constituants, dont la puissance de développe-

1. Je me suis efforcé de reproduire aussi fidèlement que possible la pensée — et le préjugé — de M. E. Le Roy, en me servant de ses expressions même. (Cf. *Dogme et critique*, *A l'index*, Réponse à M. Wehrlé, p. 60-69, Paris, 1907.) M. Le Roy, en exposant cette objection, ajoute, il est vrai : « J'entends parler surtout des scolastiques modernes », comme s'il avait le soupçon de son injustice envers la « vraie tradition de l'Ecole ». Est-il besoin de dire qu'en critiquant ici la critique de E. Le Roy, je n'entends en aucune façon user du procédé qui consiste à édifier son orthodoxie personnelle sur la condamnation d'autrui : cela est peu chrétien ; mais, m'étant trouvé en désaccord absolu avec sa façon de juger les choses, je le dis sincèrement et sans arrière-pensée.

ment et la capacité d'action peuvent être assignées d'avance abstraitement et intrinsèquement..., dont, par suite, est possible une définition statique formulée *ne varietur*. Elle est un système clos et fermé, un tout dont la définition embrasse et exprime tout le contenu et toute la puissance de développement. En face d'une telle conception de la nature, le surnaturel apparaît comme une donnée importée du dehors, n'ayant avec notre vie intérieure aucun lien de continuité, un apport brutal surajouté par Dieu et introduit en nous, sans avoir en nous de racines. — Au contraire, la philosophie moderne considère la nature au point de vue du devenir : elle ne l'envisage pas comme un système fermé, mais comme un progrès vivant dont elle analyse les tendances, dont elle retrace la continuité de développement ; elle considère en elle l'existence d'énergies latentes dont elle suit et retrace le passage de l'implicite à l'explicite. Pour la « philosophie moderne » le surnaturel apparaît comme le terme vers lequel tend toute l'activité de la nature humaine ; il est l'aboutissant mêmes de sa vie et l'objet réclamé par les exigences même de son être. L'apport du surnaturel rentre ainsi dans la trame du développement de façon qu'il y ait toujours unité et continuité dans notre vie spirituelle. »

Rien n'est plus factice qu'une telle opposition, rien n'est plus faux que le reproche adressé sur ce point à la philosophie de l'Ecole et, j'ose l'ajouter, rien ne témoigne d'une plus complète méconnaissance de sa véritable doctrine et de sa théorie. Loin de considérer la vie et la vérité surnaturelle comme venant se juxtaposer brutalement à la nature sans avoir avec elle aucun point commun, les grands docteurs se sont efforcés de montrer comment elle est le terme même de son activité et répond à toutes ses aspirations.

Faut-il d'abord rappeler la théorie suarézienne de la « puissance obédientielle » ? Elle ne considère pas le surnaturel comme la juxtaposition à la nature d'une entité nouvelle, puisqu'elle le tient pour une transfiguration, opérée par Dieu, des forces naturelles : elle est à sa manière, si j'ose dire, une « philosophie du continu et du devenir » ; mais elle l'est en un sens pleinement orthodoxe et légitimement admissible, puisqu'elle exige l'intervention, littéralement *créatrice*, de Dieu pour faire passer l'activité humaine de l'ordre naturel à l'ordre surnaturel. La nature n'est donc pas, dans cette théorie, un système clos et fermé, dont la définition embrasse et exprime tout le contenu et dont le développement ne s'opère que par la juxtaposition d'éléments

nouveaux : elle contient, en puissance, des énergies susceptibles d'être élevées à l'ordre surnaturel : ce sont ces énergies qui, sous l'action divine, deviennent la vie surnaturelle. La distinction subsiste donc *radicale* entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, puisque le passage ne s'opère que sous l'action créatrice de Dieu; et non sous la poussée vitale des tendances immanentes à la nature : il est cependant un mouvement en continuité, en ce sens que Dieu, par *une intervention directe et positive*, élève à l'état surnaturel les énergies contenues en puissance dans la nature en les faisant passer à l'état explicite et actuel. L'élévation à la vie surnaturelle n'est pas la juxtaposition d'éléments radicalement extérieurs à la nature[1].

Il y a plus : la nature, d'après la plus pure et la plus authentique tradition de l'Ecole, ne se borne pas à une capacité passive d'élévation au surnaturel : elle n'est point seulement un objet dont Dieu se sert comme d'une

1. Il est évident que je n'ai pas la naïve prétention de faire de la théorie scolastique une sorte de monisme évolutionniste avant la lettre : pour celui-ci, l'évolution vers un degré supérieur d'activité se produirait sous la poussée vitale des énergies immanentes de la nature; dans la théorie scolastique, l'intervention positive et extérieure de Dieu détermine cette élévation, en actualisant les puissances obédientielles de la nature.

matière inerte pour produire par elle l'activité surnaturelle. Il existe dans la nature même un désir, une tendance vers la vie surnaturelle considérée comme la suprême perfection; Dieu comble cette tendance et ce désir, quand, par sa grâce, il introduit la nature dans la vie surnaturelle. Le don du surnaturel répond donc aux aspirations de la nature, car le surnaturel est le terme dernier où se satisfait toute l'activité de la nature et au delà duquel il ne reste plus rien à rechercher. Telle est la théorie que sont unanimes à proclamer tous les théologiens de l'Ecole, quelle que soit la diversité de leurs formules : désir du surnaturel, appétit inné pour le surnaturel, aptitude ou convenance.

Enfin lorsque saint Thomas veut démontrer l'existence dans la nature d'un désir de la vision surnaturelle, c'est sur l'analyse psychologique des tendances de la nature qu'il se fonde pour établir quelle est leur vraie fin dernière[1]. Il suit le développement de l'activité

1. Voir plus haut l'analyse psychologique, faite par saint Thomas du désir naturel de la vision scientifique. Il montre bien que les biens créés n'épuisent pas le désir humain : seul le bien incréé en est le terme final. Il s'est placé, il est vrai, au seul point de vue de l'intelligence, et l'on pourrait peut-être, en reprenant son analyse, en élargir le cadre et l'étendre aux autres facultés : volonté et sentiment.

humaine, et, si l'on voulait caractériser son procédé en termes de philosophie moderne, on pourrait dire qu'il retrace « le dynamisme de l'action[1] ». En effet il montre, par une analyse progressive, comment l'activité humaine dépasse tous les objets créés et, par son mouvement même, tend à Dieu le terme dernier de son désir. Ce n'est pas considérer la nature « comme un système clos et fermé » : c'est au contraire, comme le demandait M. Le Roy, mais sans tomber dans les périlleuses entreprises de sa philosophie, montrer que le surnaturel est bien, en un sens, « le terme de l'activité humaine, l'aboutissant du mouvement même de sa vie ».

On voit donc combien la théorie scolastique

1. Un des partisans les plus autorisés de l'Action le déclarait : « Il ne serait pas malaisé, ni sans doute inutile, de résumer le livre de l'Action en pur langage de l'Ecole. » Cf. ABBÉ MALLET, la Philosophie de l'Action, *Revue de philosophie,* sept. 1906, p. 246. Même dans son article de la *Revue des sciences phil. et théol.,* oct. 1907, sur la valeur de l'apologétique interne, M. de Poulpiquet note que « la conclusion principale de l'Action est identique à celle qui clôt l'argumentation de saint Thomas : *Solus Deus voluntatem hominis implere potest.* De même M. Blondel, encore que par des voies différentes, aboutit à l'inévitable transcendance de l'action humaine. » Il y aurait cependant entre eux de profondes divergences : il n'en reste pas moins que le procédé thomiste procède de la même méthode d'analyse psychologique de l'Action. Mais, s'il en est ainsi, peut-on alors parler d'apologétique nouvelle ?

sur le rapport de la nature et du surnaturel, loin d'être battue en brèche par les exigences que formule la philosophie moderne au nom du principe d'immanence, y avait satisfait dans la mesure légitime. « Rien, dit-on, n'est introduit en nous qui ne soit postulé par ce qui le précède à titre de complément plus ou moins nécessaire, comme un aliment qui, pour devenir nourriture effective, suppose, chez celui qui le reçoit, des dispositions et préparations préalables, à savoir l'appel de la faim et l'aptitude à digérer. » On ne peut certes supposer que Dieu impose à la conscience l'acceptation d'une religion qui n'aurait avec la nature humaine aucun lien, aucun point de contact et serait comme radicalement étrangère à notre vie. Aussi bien les scolastiques n'ont-ils pas déterminé d'une autre façon le mode d'insertion en nous de la vérité surnaturelle. Quand ils affirment l'existence dans la nature d'un désir ou d'une tendance, innée ils entendent par là, non pas que le don de la vie surnaturelle est exigé par la nature, au sens strict du mot exigé, mais qu'il est conforme à ses désirs et qu'il réalise ses tendances. Ainsi, ces énergies potentielles que possèdent la nature et l'activité humaines lorsque Dieu les élève à une activité surnaturelle, atteignent le terme idéal et réalisent la perfection suprême

de la nature. La vie surnaturelle n'est donc pas, pour les scolastiques, la juxtaposition extérieure d'une entité introduisant une solution de continuité dans le développement de l'activité humaine, elle *n'est pas non plus l'épanouissement naturel des germes contenus dans la nature*, elle est la transfiguration, faite par Dieu, de l'activité naturelle et réalisant toutes ses aspirations. Le don vient *du dehors*, mais il répond aux désirs *du dedans*.

*
* *

Ainsi la théorie scolastique est-elle d'une utilisation féconde pour cette question délicate, et elle projette une vraie lumière sur le problème des rapports de la nature et du surnaturel.

II

CE QUE L'ON PEUT MODIFIER DES POSITIONS SCOLASTIQUES

On ne s'attend pas évidemment à ce que nous déclarions que, pour répondre aux discussions actuelles, il n'est que de reprendre à la lettre les arguments de Duns Scot et saint Thomas ; notre devoir est de nous pénétrer

de l'esprit et de la pensée de l'antique philosophie, d'appliquer ses principes et sa foi aux difficultés actuelles; de fait, sur plusieurs points, il est, entre les positions anciennes et les nôtres, de notables différences.

*
* *

1° Tout d'abord, le point de vue d'où est envisagée la question est bien différent. Etudiant en effet la nature humaine dans son état strictement naturel, c'est sous son aspect métaphysique et abstrait de nature pure que les théologiens scolastiques la considèrent; ils analysent donc les tendances, les désirs, les inclinations, mises en elle par Dieu, et existant en elle en vertu même de la constitution essentielle et première où l'a établie l'acte de la création. Ils étudient donc le rapport qui unit à la surnature une nature strictement naturelle, telle que, en fait, elle n'a jamais existé. Seuls, Cajetan et, après lui, Suarez ont remarqué que la nature actuelle n'était pas, dans son état concret et actuel, strictement naturelle, puisque, en fait, elle était élevée à l'état surnaturel. Ils ne furent pas suivis, faute d'avoir été suffisamment compris. C'est cependant à leur point de vue, beaucoup plus qu'au point de vue abstrait de la théologie thomiste stricte,

que l'apologiste aura intérêt à se placer pour solutionner le problème du surnaturel tel qu'il est actuellement posé. C'est en effet dans la nature concrète de l'homme que la théorie immanentiste prétend situer le divin; c'est de l'analyse vivante de l'activité humaine qu'elle prétend faire sortir le phénomène religieux. Ce sont donc les tendances de la nature humaine actuelle qu'il s'agit d'analyser pour montrer qu'il est impossible à l'homme de se limiter et de se suffire à lui-même. Au reste, il y a plus ici qu'une distinction de point de vue ; c'est la modalité même du sujet, auquel s'attache l'analyse, qui est différente. Les théologiens de l'Ecole prennent pour objet de leur étude la nature abstraite et philosophique ; c'est la nature humaine, de fait destinée au surnaturel et donc travaillée par les appels de la grâce prévenante, qui actuellement servira de base aux observations psychologiques de l'apologétique [1].

1. Afin de prévenir de fausses interprétations, il nous suffira de citer ces paroles du cardinal Dechamps. « Nous avons rencontré dans certaines publications récentes la supposition que l'ordre naturel et l'ordre surnaturel ne se rencontrent ou ne se touchent que dans les âmes en état de grâce. Les auteurs de cette supposition oublient que la charité est si loin d'être la première grâce que la foi elle-même ne l'est pas. Ils oublient que, Jésus-Christ étant mort pour tous les hommes, les grâces de la Rédemption (grâces

2° De cette différence de points de vue, découle nécessairement la divergence des conclusions et de la solution apportée au problème des rapports de la nature et du surnaturel. Etudiant la nature en tant que nature purement naturelle, les théologiens de l'Ecole ne pouvaient découvrir en elle une exigence stricte du surnaturel, non plus qu'une coordination effective à

actuelles) rejaillissent sur tous les hommes arrivés à l'usage de la raison... quoique ceux-ci puissent ignorer le nom et la source de ces lumières que Dieu accorde à tous ses enfants... » (Cf. *OEuvres complètes*, Malines, t. III, ch. IX, p. 189, note 1.) On trouvera également cette thèse dans FRANZELIN, *De Script. et Traditione*. De habitudine rationis humanæ ad divinam finem, cap. III, sect. 2. « Quoniam igitur in ordine præsenti homo non est relictus in sua destinatione solum naturali, sed elevatus ad eum quem diximus finem supernaturalem, et ad hunc in via constitutus; cognitio et cognitioni respondens dilectionaturalis non sufficit; sed cognitio et dilectio directa ad illum finem debet esse supernaturalis imprimis subjective..., etc. » (p. 544). Par état réel et concret de l'humanité, on entend spécifier qu'il ne s'agit pas de l'état de nature pure, mais de l'état où se trouve actuellement l'humanité destinée de fait à la vie surnaturelle.

Récemment, dans son étude sur « les deux aspects de l'Immanence » (Bloud, Paris, 1908, ch. I, p. 229), M. Thamiry a élevé, du point de vue théologique, une foule d'objections contre ce principe. Ce n'est point ici le lieu d'en discuter le bien-fondé. Il suffira de faire remarquer qu'elles ne portent point contre la thèse *telle qu'elle est formulée*. Il nie que l'homme soit, « dès sa naissance, constitué dans *un état positif* surnaturel. » On prétend ici qu'il est *appelé à une destinée* surnaturelle. Etat et vocation sont deux choses très différentes.

une destinée surnaturelle : ils étaient trop avertis des données essentielles de la foi catholique pour commettre pareille méprise ; c'eût été nier toute distinction réelle entre la nature et le surnaturel, et détruire le caractère de don gratuit de l'élévation à l'ordre surnaturel. Quelles que soient donc leurs formules, qu'ils parlent de capacité naturelle, de puissance obédientielle, de désir naturel, ou qu'ils aillent, comme les scotistes, jusqu'à prétendre trouver dans la nature, une tendance naturelle, un appétit inné vers le surnaturel, au fond ces différences verbales recouvrent une théorie à peu près identique : la nature humaine est ainsi faite, qu'elle porte en elle un désir d'atteindre à une perfection suprême. Quand Dieu lui donne, avec la vie surnaturelle, les moyens d'y parvenir, l'homme agirait contre la tendance même de sa nature en refusant d'y accéder; mais à aucun titre, il ne saurait être question pour Dieu d'une obligation et pour la nature d'un droit; tout au plus pourrait-on aller jusqu'à admettre avec les augustiniens qu'il y a une « convenance morale », au sens large, à ce que Dieu accorde à sa créature un bienfait qui réalise à ce point ses aspirations; mais, en aucun sens, ce don ne cesse d'être une grâce pour devenir une exigence : il y a simplement dans la nature pure et abstraite une

aptitude à recevoir le don de la vie surnaturelle[1].

Telle n'est pas la conclusion à laquelle on peut aboutir, si l'on se place au point de vue historique et si on envisage la nature comme élevée en fait à l'ordre surnaturel; tel n'est point non plus le résultat auquel il faut atteindre. En face de la prétention immanentiste de tirer toute la vie religieuse du contenu de l'âme humaine, il faut prouver à l'homme qu'il ne peut se suffire à lui-même et que sa fin dernière n'est pas en lui. De lui montrer l'harmonie de sa nature et du surnaturel serait bien insuffisant : tout autre devra être la tâche de l'apologiste. Partant de la nature humaine prise dans son état concret, l'étudiant avec toutes ses exigences et suivant le développement intégral de son activité, il saisit, présent en elle, l'appel que la grâce divine prévenante lui fait entendre à cette vie supérieure qui, seule, satisfera ses aspirations. Ce n'est point par un sentiment

1. C'est en ce sens que l'Encyclique *Pascendi dominici gregis* blâme « ceux qui usent de la méthode d'immanence avec si peu de retenue qu'ils paraissent admettre dans la nature humaine au regard de l'ordre surnaturel une vraie et rigoureuse exigence », mais elle semble bien autoriser la position de ceux qui admettraient « une capacité et une convenance, choses que de tout temps les apologistes ont eu soin de mettre en relief ». (Edition des *Questions actuelles*, p. 57 et 59.)

vague ou par un simple goût du divin, mais par des faits psychologiques, discernables à l'observation et à l'analyse philosophique, que se traduit, dans l'âme, cette vocation à une fin et à une destinée surnaturelles, et que se manifeste à l'homme la nécessité de recourir à une lumière et à une force qui ne sont point de la nature et que la révélation seule lui fera connaître. C'est au désir positif d'une révélation extérieure qu'aboutit cette démonstration et à la nécessité stricte des moyens qui doivent l'introduire en nous. Ceci est logique et légitime, puisqu'on s'était placé en face de la nature surnaturelle, en fait destinée à une fin surnaturelle.

3° Mais, ici, il faut encore introduire une distinction afin d'apporter plus de rigoureuse précision dans cette question délicate : cette analyse de la nature humaine réelle et destinée en fait au surnaturel peut, en effet, s'entreprendre à deux points de vue différents, au point de vue apologétique et au point de vue théologique.

A) Au point de vue apologétique, le philosophe, placé en face d'un incroyant, analyse l'activité humaine telle qu'elle se présente à lui dans la réalité concrète et vivante, mais sans pouvoir faire appel aux lumières de la Révélation. A aucun titre évidemment, il ne

saurait montrer que le déterminisme de la volonté humaine aboutit à la forme même qu'a revêtue le surnaturel dans la religion chrétienne, et que l'âme postule le catholicisme; *le contenu de la doctrine et de la vie chrétienne ne peut être déterminé et connu que par la révélation extérieure.* On ne saurait pas davantage définir ce surnaturel qu'appelle l'âme humaine, ni même le nommer : par conséquent, il ne serait pas légitime de parler d'une *exigence* pour la vie surnaturelle, au sens strict et théologique du mot exigence. Le seul résultat auquel il soit possible d'aboutir, c'est de montrer que l'action et que la vie humaine ne se suffisent pas, que le développement de l'activité ne se termine pas à elle-même, parce qu'il y a en elle un élément qui nulle part ne rencontre de satisfaction; si elle veut être fidèle à sa loi, elle est contrainte de se dépasser et de chercher « autre chose ». Il y a en elle, selon l'expression du cardinal Dechamps, « une pierre d'attente pour le surnaturel ». Lors donc que la révélation extérieure lui présentera la vie chrétienne, cet élément surnaturel introduit du dehors apparaîtra comme la réponse à cet appel du dedans. Le résultat de cette analyse, entreprise avec une rigueur tout objective, aura été de contraindre le philosophe immanentiste et naturaliste à sortir de soi et à

chercher au dehors de son être le contenu de sa vie religieuse qu'il prétendait trouver au sein de son activité intérieure. Le but de cette recherche sera de déterminer le point vital de l'insertion en nous du surnaturel et de la révélation extérieure : mais il est radicalement impossible de dire qu'elle aboutit à découvrir en nous directement le surnaturel strict.

B) Du point de vue théologique, la doctrine et la foi chrétienne justifient une telle prétention : si, en fait, l'état réel n'est pas l'état de pure nature et si la vraie fin de l'homme est une destinée surnaturelle, il faut bien qu'il y ait en lui, par la grâce divine, un élément qui le mette en relation avec sa destinée. « Jésus-Christ étant mort pour tous les hommes, les grâces de la Rédemption rejaillissent sur tous les hommes, quoique ceux-ci puissent ignorer le nom et la source de ces lumières. »

Et, afin qu'il n'y ait pas d'hésitation possible sur le sens de cette affirmation, il suffira de reproduire littéralement ces déclarations empruntées au cardinal Dechamps : elles expriment très nettement le sens même que l'on devrait donner à cette thèse de la nécessité du surnaturel. « La nature humaine dans l'*état réel* où Dieu l'a mise *est destinée à une fin sublime*, c'est-à-dire à une fin surnaturelle et tout en elle lui parle de cette fin. L'ordre sur-

naturel, loin de contredire la nature..., répond, au contraire, à ses plus intimes aspirations. La chute de l'homme n'a pas renversé cet état de choses ; car, malgré les traces de cette chute profondément empreintes dans la nature humaine, celle-ci n'en a pas moins été relevée et replacée dans la voie de sa fin par le Sauveur... dans la pensée de Dieu dès l'origine du monde. En prenant donc la *nature telle qu'elle est*, avec ce que Dieu a mis en elle d'inclination à cette fin suprême, il faut dire que la révélation de cette fin et des moyens d'y parvenir lui est nécessaire et que tout ce qui est en elle le lui fait sentir. C'est ce que nous établissons... L'homme... éprouve le besoin du secours de Dieu, le besoin de la révélation et de la grâce : 1° Pour être guéri de son ignorance et de sa faiblesse ; 2° pour être élevé à l'état supérieur auquel Dieu le destine et l'incline. La révélation est ainsi *moralement nécessaire* pour faire connaître à tous, avec certitude et plénitude les vérités même de la religion naturelle ; elle lui est *strictement nécessaire* pour lui faire connaître les vérités de l'ordre surnaturel, mais nécessaire d'une nécessité conséquente qui résulte elle-même d'un fait libre et gratuit, de la destination positive de l'homme à la vie surnaturelle... Oui, direz-vous, mais ce ne sont là que des articles de foi et vous prétendez

donner une démonstration de la révélation à ceux qui n'ont pas la foi. Je réponds que, dans ces articles de foi, il y a aussi des faits psychologiques et non de foi seulement, selon l'expression de Maine de Biran, cité par Gratry dans sa *Connaissance de l'âme*. Les faits surnaturels sont aussi des faits dans l'homme, comme au dehors de l'homme. On les constate, avant d'en chercher la nature. L'état réel de la nature n'en reste pas moins senti et attesté par chaque conscience humaine.[1] » C'est l'analyse de ce fait interne, d'où ressortirait l'existence d'une aspiration positive au surnaturel, que nous voudrions voir introduire dans l'apologétique.

Est-il besoin d'ajouter que, selon les termes mêmes du cardinal Dechamps, « analyser

1. Cf. cardinal Dechamps, *Œuvres complètes*, t. XVI, *Lettres philosophiques et théologiques*, 4e lettre, I, p. 65-73. Le début est une citation empruntée par l'auteur à sa Démonstration catholique (*Œuvres complètes*, t. I, 2e entretien, p. 135. — Cf. du même, *Œuvres complètes*, t. III, ch. II et III, La question religieuse résolue par les faits. Il a discuté la question de façon technique au tome IV, appendice I, dont le titre à lui seul est suggestif : Nécessité de la révélation et de la grâce sous un double rapport, d'après saint Thomas. Lire sur cette question l'article de l'abbé Mallet, *Annales de philosophie chrétienne*, octobre 1905, l'œuvre du cardinal Dechamps et la méthode de l'apologétique, t. I, p. 71-75; et dans un sens diamétralement opposé, G. Bertrin, Le cardinal Dechamps et les néo-apologistes, *Univers et Vérité*, 19 au 22 avril 1907.

ce fait de conscience, ce n'est que préparer le terrain à la démonstration, ce n'est pas la donner » ? La réalité de la révélation est un fait et la démonstration de l'origine divine du christianisme repose, en dernière analyse, sur des bases historiques.

*
* *

Ainsi entendue, avec ces réserves et dans ces justes limites, cette analyse rentre pleinement dans le cadre de l'apologétique traditionnelle et elle n'a rien que de conforme aux plus rigoureuses exigences de l'enseignement théologique. Un juge dont on ne suspectera pas l'impartialité ou la compétence, le P. Schwalm, le déclarait loyalement : « Toujours il sera légitime avec saint Augustin et saint Thomas, de montrer à la volonté que pour atteindre totalement sa fin, le bien moral complet, elle postule, nécessairement, comme unique moyen efficace, des secours intimes, supérieurs à ses propres forces. Je reconnais bien volontiers, qu'une apologétique, fondée sur l'analyse exacte de l'appétit du surnaturel dans l'état présent de la nature humaine, profiterait à la vérité religieuse[1]. »

1. La citation est empruntée à l'article du P. Le Bachelet, *op. cit.*, p. 133. Le P. Le Bachelet faisait du reste sienne la

C'est la même conclusion qui se dégage de la doctrine enseignée par l'Encyclique *Pascendi* sur cette question du surnaturel. Cette thèse sur « la destinée humaine » n'est, en effet, que la réfutation de la théorie de l'Immanence religieuse, condamnée sous le nom de modernisme. Elle a pour but de prouver à l'homme qu'il ne saurait se suffire à lui-même et qu'il doit recevoir de Dieu les secours et la grâce dont il a besoin pour vivre une vraie vie d'homme et qu'il ne saurait trouver en lui ; la théorie de l'immanence fait au contraire du surnaturel l'épanouissement de germes et de désirs contenus dans l'activité naturelle[1].

conclusion du P. Schwalm. Je relève la même appréciation de la part du chroniqueur théologique de la *Revue du clergé français,* M. Dubois. Cf. Chronique du mouvement théologique de France, *Revue du clergé français,* 15 novembre 1906. Cf. également P. Bainvel, *Nature et surnaturel,* Préface, p. 61 et 90 ; ch. ii, p. 33 ; ch. iv, p. 145, note 1 ; ch. x, p. 317-327 : « comme la grâce est toujours offerte à qui ne la repousse pas et que cette grâce, en nous faisant mieux sentir notre misère et notre insuffisance, nous aide en même temps à élever les yeux et le cœur... on peut dire que nous sentons en nous un vide que le surnaturel seul peut combler et que notre nature, avec, il est vrai, l'intervention de la grâce, appelle elle-même le surnaturel. » On pourrait noter les mêmes tendances dans l'article du même auteur : « Un essai de systématisation apologétique ». *Revue pratique d'apologétique*, ii, 1er août 1908.

1. Cf. Encyclique *Pascendi,* p. 9, 11, 19, 29, 57 (édition des *Quest. actuelles*).

naturel, loin de contredire la nature..., répond, au contraire, à ses plus intimes aspirations. La chute de l'homme n'a pas renversé cet état de choses; car, malgré les traces de cette chute profondément empreintes dans la nature humaine, celle-ci n'en a pas moins été relevée et replacée dans la voie de sa fin par le Sauveur... dans la pensée de Dieu dès l'origine du monde. En prenant donc la *nature telle qu'elle est*, avec ce que Dieu a mis en elle d'inclination à cette fin suprême, il faut dire que la révélation de cette fin et des moyens d'y parvenir lui est nécessaire et que tout ce qui est en elle le lui fait sentir. C'est ce que nous établissons... L'homme... éprouve le besoin du secours de Dieu, le besoin de la révélation et de la grâce : 1° Pour être guéri de son ignorance et de sa faiblesse; 2° pour être élevé à l'état supérieur auquel Dieu le destine et l'incline. La révélation est ainsi *moralement nécessaire* pour faire connaître à tous, avec certitude et plénitude les vérités même de la religion naturelle; elle lui est *strictement nécessaire* pour lui faire connaître les vérités de l'ordre surnaturel, mais nécessaire d'une nécessité conséquente qui résulte elle-même d'un fait libre et gratuit, de la destination positive de l'homme à la vie surnaturelle... Oui, direz-vous, mais ce ne sont là que des articles de foi et vous prétendez

donner une démonstration de la révélation à ceux qui n'ont pas la foi. Je réponds que, dans ces articles de foi, il y a aussi des faits psychologiques et non de foi seulement, selon l'expression de Maine de Biran, cité par Gratry dans sa *Connaissance de l'âme*. Les faits surnaturels sont aussi des faits dans l'homme, comme au dehors de l'homme. On les constate, avant d'en chercher la nature. L'état réel de la nature n'en reste pas moins senti et attesté par chaque conscience humaine.[1] » C'est l'analyse de ce fait interne, d'où ressortirait l'existence d'une aspiration positive au surnaturel, que nous voudrions voir introduire dans l'apologétique.

Est-il besoin d'ajouter que, selon les termes mêmes du cardinal Dechamps, « analyser

1. Cf. cardinal Dechamps, *Œuvres complètes*, t. XVI, *Lettres philosophiques et théologiques*, 4e lettre, I, p. 65-73. Le début est une citation empruntée par l'auteur à sa Démonstration catholique (*Œuvres complètes*, t. I, 2e entretien, p. 135. — Cf. du même, *Œuvres complètes*, t. III, ch. II et III, La question religieuse résolue par les faits. Il a discuté la question de façon technique au tome IV, appendice I, dont le titre à lui seul est suggestif : Nécessité de la révélation et de la grâce sous un double rapport, d'après saint Thomas. Lire sur cette question l'article de l'abbé Mallet, *Annales de philosophie chrétienne*, octobre 1905, l'œuvre du cardinal Dechamps et la méthode de l'apologétique, t. I, p. 71-75 ; et dans un sens diamétralement opposé, G. Bertrin, Le cardinal Dechamps et les néo-apologistes, *Univers et Vérité*, 19 au 22 avril 1907.

ce fait de conscience, ce n'est que préparer le terrain à la démonstration, ce n'est pas la donner » ? La réalité de la révélation est un fait et la démonstration de l'origine divine du christianisme repose, en dernière analyse, sur des bases historiques.

*
* *

Ainsi entendue, avec ces réserves et dans ces justes limites, cette analyse rentre pleinement dans le cadre de l'apologétique traditionnelle et elle n'a rien que de conforme aux plus rigoureuses exigences de l'enseignement théologique. Un juge dont on ne suspectera pas l'impartialité ou la compétence, le P. Schwalm, le déclarait loyalement : « Toujours il sera légitime avec saint Augustin et saint Thomas, de montrer à la volonté que pour atteindre totalement sa fin, le bien moral complet, elle postule, nécessairement, comme unique moyen efficace, des secours intimes, supérieurs à ses propres forces. Je reconnais bien volontiers, qu'une apologétique, fondée sur l'analyse exacte de l'appétit du surnaturel dans l'état présent de la nature humaine, profiterait à la vérité religieuse[1]. »

1. La citation est empruntée à l'article du P. Le Bachelet, *op. cit.*, p. 133. Le P. Le Bachelet faisait du reste sienne la

C'est la même conclusion qui se dégage de la doctrine enseignée par l'Encyclique *Pascendi* sur cette question du surnaturel. Cette thèse sur « la destinée humaine » n'est, en effet, que la réfutation de la théorie de l'Immanence religieuse, condamnée sous le nom de modernisme. Elle a pour but de prouver à l'homme qu'il ne saurait se suffire à lui-même et qu'il doit recevoir de Dieu les secours et la grâce dont il a besoin pour vivre une vraie vie d'homme et qu'il ne saurait trouver en lui; la théorie de l'immanence fait au contraire du surnaturel l'épanouissement de germes et de désirs contenus dans l'activité naturelle[1].

conclusion du P. Schwalm. Je relève la même appréciation de la part du chroniqueur théologique de la *Revue du clergé français,* M. Dubois. Cf. Chronique du mouvement théologique de France, *Revue du clergé français,* 15 novembre 1906. Cf. également P. Bainvel, *Nature et surnaturel,* Préface, p. 61 et 90; ch. II, p. 33; ch. IV, p. 145, note 1; ch. X, p. 317-327 : « comme la grâce est toujours offerte à qui ne la repousse pas et que cette grâce, en nous faisant mieux sentir notre misère et notre insuffisance, nous aide en même temps à élever les yeux et le cœur... on peut dire que nous sentons en nous un vide que le surnaturel seul peut combler et que notre nature, avec, il est vrai, l'intervention de la grâce, appelle elle-même le surnaturel. » On pourrait noter les mêmes tendances dans l'article du même auteur : « Un essai de systématisation apologétique ». *Revue pratique d'apologétique*, II, 1er août 1908.

1. Cf. Encyclique *Pascendi,* p. 9, 11, 19, 29, 57 (édition des *Quest. actuelles*).

D'autres tendances apologétiques sont également blâmées par l'Encyclique et apparaissent comme difficilement conciliables avec la théologie catholique de la vie surnaturelle[1].

On ne saurait, en premier lieu, établir entre les postulats de la nature et les données du catholicisme une harmonie si étroite que le catholicisme seul répondrait aux exigences de la nature : il serait ainsi postulé par le plein épanouissement de la vie : ce serait être bien près de retomber dans le naturalisme religieux. C'est aussi à cette erreur qu'aboutirait toute méthode d'immanence qui, analysant l'action humaine naturelle, prétendrait y trouver l'exigence directe et stricte du surnaturel[2].

On ne saurait enfin faire exclusivement reposer la démonstration complète de la Révélation chrétienne sur une méthode d'ordre interne et subjectif[3].

1. Encyclique *Pascendi*, p. 57, 59 (édit. des *Quest. actuelles*).

2. Il va sans dire que je parle de « tendances apologétiques » sans vouloir viser aucune œuvre concrète : il n'est pas douteux, par exemple, que si l'on prétendait voir dans cet exposé une allusion aux théories soutenues en particulier par MM. Blondel et Laberthonnière, ils auraient le droit de ne pas y reconnaître l'expression exacte de leurs positions, qui sont infiniment moins simplistes et plus nuancées, partant différentes.

3. C'est aussi le jugement qu'a porté sur ces questions Mgr Dadolle, avec l'autorité doctrinale qui est la sienne,

Or, ces prétentions sont en contradiction formelle avec le procédé qui est ici préconisé. Etablir que, dans l'état actuel de l'homme qui est théologiquement appelé au surnaturel, la destinée naturelle ne suffit pas à épuiser son désir et qu'il y a, en lui, « une aspiration positive » à une fin supérieure : tel est le but et

dans son commentaire de « l'Encyclique *Pascendi* » : Discours prononcé pour la rentrée des Facultés catholiques de Lyon, 13 nov. 1907. Après avoir « mis en sûreté, l'extrinsécisme » de la révélation et des motifs de crédibilité, il se demande s'il ne sera point convenable d'instituer « la préparation subjective des âmes ». Il constate que « *saint Thomas ne l'ignora point* », que « le mot de méthode d'immanence est une médiocre trouvaille », et que « le procédé est moins une méthode qu'un auxiliaire de méthode ». Et, du procédé psychologique ainsi limité et précisé, il dit : « *En vérité, rien de mieux :* je ne vois jusqu'ici « que l'appétit excité à la recherche de l'aliment : et l'aliment serait toujours le don », § 2, p. 26, 33 (Dijon, 1907).

Je relève la même appréciation dans la *Summa apologetica de Ecclesia catholica* du R. P. DE GROOT (Ratisbonne, 1906). Le savant professeur établit les points de contact de cette thèse apologétique avec la doctrine de saint Thomas. Ils se ramènent aux suivants : 1° L'homme désire la perfection totale ; 2° Dieu seul peut remplir la volonté humaine ; 3° La Révélation des vérités naturelles est moralement nécessaire, et, dans les éléments surnaturels de la religion révélée, il y a de profondes convenances avec les exigences de la nature humaine dans son état présent... « Juxta hæc principia hæc analysis psychologica et expositio convenientiarum religionis catholicæ cum tota vita et actione humana, haud dubie pars magna et nobilis erit recentioris apologeticæ. » D'après A. DE POULPIQUET, *Revue des Sciences phil. et théol.*, oct. 1907, 782 et 783.

telles sont les limites de cette « *préparation psychologique*[1] », qui constitue une des thèses préliminaires de l'Introduction à l'apologétique. Loin de suppléer les preuves historiques de la Révélation, elle n'aboutit qu'à les rendre nécessaires : car « le fait intérieur de conscience » qu'elle analyse appelle, comme corrélatif, un « fait extérieur », la Révélation chrétienne, dont la Réalité ne saurait être démontrée que par l'histoire et les faits miraculeux, « signes très certains » de sa divinité.

Restreinte à ces limites, précisée comme on s'est efforcé de le faire au cours de cette étude, — et l'on ne répond que de la position ainsi déterminée, — cette thèse est donc théologiquement inattaquable.

1. C'est très intentionnellement que j'emploie, en le soulignant, ce terme de « *préparation psychologique* » ; il me paraît caractériser exactement le but et les limites de la démonstration qui est ici préconisée.

CONCLUSION

Quelles que soient les divergences de détail que l'on puisse relever entre cette théorie et les thèses scolastiques, une conclusion générale se dégage de cette étude : loin d'être en contradiction avec la théorie de l'Ecole, quand il porte la question du surnaturel au centre même de la vie humaine, l'apologiste se sentira avec elle en entière communion de pensée.

S'il est, en effet, un problème qui, parmi beaucoup d'autres, apparaisse comme un point central de la théologie scolastique, c'est bien celui des rapports de la nature et de la surnature; elle l'étudia et le résolut, en déterminant le terme effectif de l'activité humaine. En face de la tendance philosophique actuelle qui fait, du contenu même de la vie de l'âme, la base et le fondement de toute vie religieuse, il n'est d'autre procédé à employer que de montrer à l'homme qu'il ne peut se limiter à son activité subjective; sortant de lui-même, il doit

attendre du dehors la solution du problème de sa vie et de sa destinée; ensuite viendront nécessairement les preuves qui montreront que, en fait, le catholicisme est bien la révélation à laquelle il doit adhérer; mais entre le problème tel que l'a posé la théologie scolastique et la question telle que l'a rendu nécessaire l'état actuel des esprits, n'est-il pas de singulières ressemblances? Ainsi se vérifie expérimentalement le mot de B. de Sailly: « Entre les thèses anciennes et les thèses nouvelles, historiquement on peut passer des unes aux autres par des transitions multiples : l'opposition n'apparaît donc que si on se place à des points éloignés de l'évolution des doctrines, ou plutôt si l'on s'attache dans le passé, non aux germes semés par l'esprit, mais à l'écorce des textes. En réalité, c'est une seule et même tradition qui se perpétue. Et, afin d'entrer plus avant dans l'intelligence de la philosophie nouvelle, il n'y a qu'à pénétrer plus profondément le sens des grandes doctrines médiévales [1]. »

Ceci est vrai à la lettre pour la question qui fait l'objet de cet article; car l'effort laborieux, qui vise à réintroduire dans les Préliminaires de l'apologétique cette *préparation psychologique*, jugée nécessaire, doit être consi-

1. *Annales de philos. chrétienne,* octobre 1906, p. 47, 48.

déré non comme une innovation, mais comme une rénovation; c'est en reprenant contact avec la pensée théologique d'autrefois, que l'apologiste d'aujourd'hui comblera une lacune regrettable dans la série des déductions qui conduisent l'incroyant à la foi; c'est en s'aidant de ses principes qu'il répondra aux difficultés nouvelles. Sans doute, il ne lui suffira pas de répéter les formules de l'Ecole : puissance obédientielle, appétit inné; en elles, il faudra retrouver la pensée dont elles sont l'expression, la réalité qu'elles traduisent; alors elles apparaîtront toujours vivantes et actuelles; aussi bien sont-elles autre chose que cette *philosophia perennis* de l'humanité réfléchissant sur sa vie?

Vetera novis augere et perficere, telle est la loi de tout mouvement d'idées; car la fidélité à la tradition ne consiste pas à répéter stérilement le passé, — et encore moins à le répudier brutalement, — mais à s'engendrer de lui pour vivre dans le présent.

APPENDICE

NOTE I

Les limites précises de l'analyse psychologique (p. 117)

M. l'abbé Thamiry, professeur à la Faculté de théologie de Lille, auquel son étude sur *Les deux aspects de l'Immanence et le problème religieux* (Bloud, Paris, 1908) communique une particulière compétence sur cette question, a bien voulu au sujet de mes articles parus dans la *Revue pratique d'apologétique*, me présenter plusieurs observations. Elles se réfèrent à la théorie exposée à la page 117 du présent travail. Avec son autorisation, je les résume ici en les faisant suivre de mes réponses : cette discussion ne sera pas sans apporter d'utiles précisions à la doctrine de cette étude.

A) On ne peut « constater un fait intérieur surnaturel », ce serait admettre qu'une analyse philosophique peut par son effort propre atteindre le surnaturel : cette prétention qui fait le fond de la théorie de Froschammer, a été expressément condamnée (Cf. Denzinger, n°s 1525 et 1526, 9e édition, Wurtzbourg, 1900[1]).

A ceci je réponds :

1° Cette prétention est d'autant plus orthodoxe qu'elle est littéralement du Cardinal Dechamps lui-même.

1. Cf. *Les deux aspects de l'immanence et le problème religieux.* Bloud, Paris 1908, p. 289, et ch. IX, passim.

2° Elle se justifie aisément du point de vue théologique : en effet la théorie condamnée de Froschammer prétendait que l'analyse philosophique découvrait le surnaturel *spécifiquement chrétien*, c'est-à-dire déterminait tous les dogmes et les lois dont l'ensemble constitue la religion chrétienne; c'était une doctrine d'immanence. Il n'est question ici que de contraindre l'incroyant à convenir que le but de sa vie est en dehors et au-dessus de l'ordre naturel, sans pouvoir lui dire de façon précise quel est le but spécifique où il tend, c'est-à-dire sans pouvoir lui montrer la vie surnaturelle, telle qu'elle est réalisée dans le christianisme, l'union avec Dieu par la grâce. De plus, cette conclusion même n'est plus strictement de l'ordre naturel et philosophique : le processus qui y conduit a son point de départ dans le naturel philosophique, il a son point d'arrivée dans l'ordre surnaturel. La constatation de ces faits psychologiques est d'ordre exclusivement philosophique, mais il faut une intervention en nous de la grâce pour les rapporter à une cause surnaturelle. Ce travail intérieur constitue l'*initium fidei* et le *credulitatis affectus* dont le concile d'Orange, en 529, décrivait déjà les secrètes sollicitations dans l'âme des incroyants (Cf. Denzinger, nos 148, 149, 9e édition, 1900). Cette méthode est donc toute différente de celle de Froschammer.

B) Je conviens de l'extrême utilité qu'il y aurait à faire précéder toute démonstration apologétique d'une semblable étude.

1° J'estime même qu'en son domaine philosophique, elle est un préliminaire obligatoire pour une

méthode apologétique s'adressant aux esprits imbus du préjugé d'immanence absolue. Elle les amènera d'une manière contraignante à sortir du moi où ils veulent s'enfermer, à reconnaître qu'il y a quelque chose en dehors d'eux, distinct d'eux, supérieur à eux[1].

2° Mais, si on la pousse à des conclusions théologiques, cette méthode n'est ni contraignante ni universelle : elle ne peut contraindre l'incroyant à reconnaître nécessairement l'existence du « surnaturalisme immanent en son âme ». Tout au plus aurait-elle quelque valeur pour ceux qui ayant déjà la foi, sauront reconnaître dans ces sollicitations intérieures les appels de la grâce prévenante.

3° Ce ne peut être qu'au surnaturel entendu au sens de transcendant ou de suprasensible que conduisent ces analyses psychologiques de l'activité humaine, non point au surnaturel, entendu au sens théologique et qui est la participation analogique de la vie divine[2].

A cette seconde instance voici ma réponse.

1° Il reste donc admis que, dans son domaine philosophique, la méthode d'analyse psychologique préconisée est non seulement légitime, mais nécessaire.

2° En aucun cas cette méthode ne peut aboutir à démontrer la réalité de la révélation : ceci est l'œuvre de la méthode historique et positive qui demeure la base fondamentale de l'apologétique ; ce procédé psychologique n'est qu'un « auxiliaire de méthode » se limitant à la préparation du sujet.

1. Cf. *loc. cit.*, p. 262, note 1, ch. IX.
2. Cf. *loc. cit.*, p. 271, ch. IX.

Il atteint non seulement les fidèles, mais les incroyants eux-mêmes : il a pour but de les amener à convenir que le problème religieux se pose pour eux nécessairement, et qu'il n'est pas simplement le problème de la religion naturelle : il est basé sur l'analyse psychologique des tendances de la nature humaine, non pas abstraite et envisagée du point de vue philosophique, mais concrète et considérée dans son état historique de nature surnaturalisée, de fait destinée au surnaturel. Par conséquent il aboutit à montrer sans faire intervenir les données de la révélation, que l'homme désire infiniment plus que ce que peut donner l'ordre naturel. Les tendances dépassent l'ordre naturel et suprasensible; elles vont vers un terme situé au delà. Quelle est la nature de ce terme?

3° On ne peut par l'analyse philosophique définir la nature spécifique de ce terme, c'est-à-dire déterminer les éléments spéciaux qui le constituent. La *révélation extérieure* seule nous les fait connaître : aussi dit-on que le surnaturel reste « anonyme ». Selon le mot du cardinal Dechamps : « on le constate sans pouvoir le nommer ».

Mais c'est précisément parce que l'on a prouvé à l'incroyant qu'il y a en lui un élément naturellement inexplicable, qu'on éveille en lui le besoin de croire, le désir d'être éclairé sur la vraie nature de sa fin, une aspiration positive à voir satisfaites les tendances profondes de son être. Ainsi se trouve réalisé le but du procédé psychologique qui n'est autre que de préparer l'homme à recevoir la révélation.

Quand la Vérité et la Vie surnaturelles lui seront

présentées « du dehors » par la Révélation extérieure, il reconnaîtra en elles le terme auquel il tendait, la solution des questions qui se posaient en lui :

Ainsi s'uniront le fait intérieur et le fait extérieur, la préparation subjective et la démonstration objective.

4° Cette démonstration n'est pas nécessitante, comme un théorème de géométrie : comme tout ce qui touche à la religion elle suppose le concours de la bonne volonté et de la grâce. Mais elle a un rôle plus général qu'on ne le dit : elle a pour but de fournir ce coefficient personnel qui intervient toujours dans la production de l'acte de foi ; elle représente cette efficacité d'ordre moteur qui est le rôle exclusif des preuves internes ; elle nous fait désirer de croire et elle s'identifie ainsi avec le « *pius credulitatis affectus* » de la théologie traditionnelle. De plus la conclusion, qui est au terme de cette démonstration, suppose le concours de la grâce : ce désir de croire est déjà, on l'a dit, dans la réponse précédente, un commencement de foi : c'est ainsi que par elle s'opère le passage de l'incroyance à la foi et que se détermine le point d'insertion en nous de la vie surnaturelle.

En résumé en aucun cas cette méthode d'analyse psychologique ne peut démontrer la réalité de la Révélation : elle n'est qu'une préparation : elle se restreint à constater dans l'homme en fait destiné à la vie surnaturelle une aspiration positive à la connaître et à la recevoir. Dans ces strictes limites elle est légitime et nécessaire.

NOTE 2

La vraie théorie de Billuard sur la puissance obédientielle

Au sujet de l'origine du surnaturel, j'ai noté, à la page 16, l'extrême faveur avec laquelle la théorie suarézienne avait été adoptée dans la théologie de l'Ecole : je m'appuyais sur l'autorité de Billuard. Dans son bulletin d'Apologétique de la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (octobre 1908, p. 785), le P. de Poulpiquet, analysant mon étude avec une parfaite courtoisie, prétend que « sur ce point, mon érudition est en défaut, car Billuard rejette formellement la thèse de Suarez sur la puissance obédientielle active ». On me permettra de me justifier ici de cette critique, dont j'ai eu connaissance alors que le bon à tirer de ce petit livre était déjà donné.

Le désaccord entre Suarez et Billuard porte non point sur l'*existence* de la puissance obédientielle d'où le surnaturel tire son origine, mais sur la *nature et sur les qualités* de cette puissance.

Suarez admet qu'elle est une puissance obédientielle *active* et Billuard, avec tous les thomistes purs, ne veut reconnaître comme légitime qu'une puissance obédientielle *passive*[1]. Je n'ignorais point cette divergence : à l'article suivant où il est question des caractères généraux de la puissance obédientielle, j'ai pris soin de noter

1. Cf. Summa Sancti Thomæ hodiernis academiarum moribus accommodata... opere et studio F. C. R. Billuard (Lecoffre, Paris-Lyon, 1864), T. I, Dissert. IV, c. 3, p. 121, 122.

l'existence entre thomistes et molinistes (sans parler des suaréziens, cf. Introduction, p. 5, note 1) d'un conflit portant précisément sur ce point (cf. p. 28, et n. 1).

Mais s'ils divergeaient entre eux sur cette question subsidiaire des qualités de notre naturelle appétence pour le surnaturel, Billuard et Suarez étaient d'accord sur la théorie fondamentale qui reconnaît l'*existence* dans notre nature d'une puissance obédientielle d'où le surnaturel tire son origine. Billuard le dit expressément : « alii, *et communius* [tenent] gratiam educi de potentia animæ : cum quibus dico : gratia non creatur, nec concreatur, sed educitur de potentia obedientiali animæ[1] ». Et plus loin, à l'objection que la grâce, étant surnaturelle, ne saurait être contenue en puissance dans l'âme, il répond en notant qu'il s'agit non d'une puissance active ou d'une puissance passive, mais d'une puissance obédientielle[2]. Il admet donc pleinement que le surnaturel n'est pas une entité introduite du dehors dans l'âme, mais qu'il est tiré de la puissance obédientielle de la nature. C'était aussi la théorie de Suarez sur l'origine du surnaturel. Et c'est précisément ce que j'avais affirmé. Le laconisme de ma formule a seul pu donner lieu à une méprise sur le sens réel de mon affirmation. Cette note a pour but, en apportant les précisions nécessaires, de prévenir toute erreur d'interprétation.

1. Cf. *Ibidem*, t. III. De gratia. Dissertatio VI, art. II, p. 421-423.

2. Cf. *Ibidem* : « R. Gratia non continetur in potentia activa animæ. Concedo; passiva. Subdist. In potentia naturali. Concedo; (in potentia) obedientiali seu comparate ad agens supernaturale, scilicet Deum. Nego. » P. 422.

INDEX ALPHABÉTIQUE DES NOMS PROPRES

TABLE DES MATIÈRES

PARIS. — IMP. LEVÉ, RUE CASSETTE, 17. — S.

Paris. — DEVALOIS, 144 av. du Maine (11 dans le passage).